اشاعت نمبر: ۱۴۵

القول المختار في مسائل القدوري والاختيار

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر 'سال دوم' کے طلبہ کا سندی مقالہ

مرتب

مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلم تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

اشاعت نمبر: ۱۴۵

القول المختار في مسائل القدوري والاختيار

تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر 'سال دوم'، کے طلبہ کا سندی مقالہ

مرتب

مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلّم تدریب الافتاء جامعہ جمبوسر

حسبِ ایماء وارشاد

حضرت اقدس مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

زیر نگرانی

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، ضلع بھروچ، گجرات، الہند

- کتاب کا نام: القول المختار فی مسائل القدوری والاختیار
- مرتب: مفتی بہاء الدین دہلوی، متعلّم تدریب الافتاء، جامعہ جمبوسر
- حسب ایماء وارشاد: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہم (بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر)
- زیر نگرانی: مفتی فرید احمد کاوی
- سن اشاعت: جمادی الاولی ۱۴۳۹ھ مطابق فروری ۲۰۱۸
- اشاعت نمبر: ۱۴۵
- ناشر: جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786

jamiahjambusar@gmail.com

فہرست مضامین

افتتاحیہ

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ!

حضرات فقہاء کرام کی خصوصیت ہے اور یہی ان کے حق میں وجہِ فضیلت ہے کہ وہ احکام کے استنباط اور استخراج میں نصوص کو بنیاد بنانے کے ساتھ یعنی حق اللہ کو مقدم رکھتے ہوئے بھی مصالحِ انسانی کا بھی خوب خیال رکھتے ہیں۔ اختلافاتِ فقہاء کے من جملہ اسباب کے ایک امر مذکور بالا یعنی مصالحِ انسانی کی رعایت بھی ہے۔ اور جملہ مذاہبِ فقہ کی بہ نسبت فقہ حنفی میں اختلافِ اقوال کی کثرت بھی مشہور ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ رفتہ رفتہ فقہِ حنفی میں امام صاحب کے علاوہ صاحبین کے اقوال بھی مذہب کا حقیقی حصہ بن گئے، اور اسی لیے بعد کے فقہاء کو ان اقوال میں متعدد اصول وضوابط کے ذریعہ ترجیح وتصحیح کی ضرورت پیش آئی۔

حقیقت یہ ہے کہ کثرتِ اقوال اور ان میں ترجیح وتصحیح کا عمل؛ فقہ حنفی کا کمزور پہلو ہوسکتا تھا، مگر فقہاءِ احناف؛ خصوصاً طبقۂ اصحابِ ترجیح کی گراں قدر خدمات نے اس کمی کو خوبی سے بدل دیا۔ اور یہی اختلاف اور اقوال؛ دلیل و برہان، ضرورت و حاجت اور عرف و عادت کے مطابق فقہ حنفی کے تمام زمان ومکان میں مستحکم ہونے کا سبب بن گئے۔

فقہ حنفی کے تمام متون اور مطولات میں؛ جہاں کہیں ائمہ احناف کا اختلاف مذکور ہے، وہاں معمول بہ اور مفتی بہ قول کی نشاندہی نہیں ہوتی، بعض کتب میں اس کا اہتمام ہوتا ہے اور بعض میں نہیں، جب کہ بعض کتب کا خاص مقصد ہی مفتی بہ قول کی نشاندہی کرنا ہے۔ بہر حال جن کتابوں میں اس کا اہتمام نہیں کیا گیا ایسی کتابیں بایں معنی اس کام کی محتاج تھیں کہ خاص ان کتابوں میں مذکور اقوال میں مفتی بہ قول کی تعیین ان مآخذ کو سامنے رکھ کر کر دی جائے، جن کی تالیف کا مقصد ہی ترجیح وتصحیح کا تعین تھا۔

چوں کہ امام ابو الحسن احمدؒ کی 'القدوری' درسِ نظامی کا حصہ اور مدارس میں متداول ہے، اسی طرح علامہ ابو الفضل عبد اللہ بن محمود موصلی کی 'الاختیار فی تعلیل المختار' - جو ان کے خود کے

متن 'المختار للفتوی' کی شرح ہے۔بھی کہیں نہ کہیں فقہ حنفی کی تدریس میں شامل نصاب ہے، اور ہم نے بھی جامعہ میں جدید پنج سالہ نصاب میں 'المختار' کو شامل نصاب کیا ہے، اس لیے مناسب سمجھا کہ 'قدوری' اور 'الاختیار' میں مذکور امام صاحب اور صاحبین کے اختلافات میں مفتی بہ قول کی نشان دہی کرنے کا کام بطور 'سندی مقالہ' تدریب الافتاء سال دوم ۱۴۳۸ھ کے طالب علم عزیزم مولوی مفتی بہاء الدین بن علاء الدین دہلوی سلمہ کے سپرد کیا جائے۔

الحمد اللہ آں عزیز نے محنت ولگن سے اپنا وقت اس کام کے لیے صرف کیا اور 'قدوری' و 'الاختیار' کے اکثر ابواب کے اختلافی مسائل تک اپنا کام پہنچانے کی کوشش کی ہے۔

کوئی چاہے تو استفادہ کر سکے اس غرض سے اس طالب علمانہ کاوش کی طباعت کا فیصلہ کیا گیا ہے، اس سے حوصلہ افزائی پیدا کرنے کے علاوہ خود اعتمادی کی آبیاری کرنا بھی مقصود ہے۔ اس نوع کے دیگر مقالے جامعہ سے شائع ہوتے رہتے ہیں، اور ان کے افتتاحیہ میں لکھتا رہا ہوں کہ:

مذکور مقالہ میں فقہی نوعیت سے یا ترتیب وتبویب اور جمع وتالیف کے اعتبار سے اگر کوئی فروگذاشت نظر آئے یا کچھ کہنے کی ضرورت ہو تو عاجزانہ عرض ہے کہ جو کوئی، جو کچھ تنبیہ واصلاح فرمائے گا، ہم اس کے ممنون اور وہ ہمارا مشکور ہوگا۔

جامعہ کی وساطت سے احقر اور تمام وابستگان اللہ تعالی کے شکر گذار ہیں کہ اللہ تعالی نے اس ذریعہ سے مختلف النوع خدمات کی توفیق بخشی۔ دعا ہے کہ اللہ تعالی علم وعمل نیز فکر ونظر کے مختلف میدانوں میں جامعہ کی موجودہ خدمات کو قبول فرما کر مزید خدمات کی توفیق بخشے۔آمین۔

مفتی احمد دیولوی

بانی ومہتمم جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

حامدا و مصلیا و مسلما

امام ابوالحسن احمد قدوریؒ (م۴۲۸ھ) کی المختصر للقدوری اورعلامہ ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود الموصلی (م۶۸۳ھ) کی الاختیار لتعلیل المختار؛ یہ دونوں کتابیں فقہ حنفی میں بڑی اہمیت کی حامل اور مذہب کی معتبر کتب میں شامل ہیں، اول الذکر تو متونِ معتبرہ میں شمار ہونے کے ساتھ ساتھ حنفی مکتب کے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور صدیوں سے اس سے استفادہ کا سلسلہ جاری ہے، جب کہ 'الاختیار' کا متن 'المختار' بھی مذہب کا متنِ معتبر ہے اور بعض مدارس کے نصاب کا جزو ہے، اور بیانِ مسائل میں خصوصی اسلوب وترتیب کے لحاظ سے اگر قدوری سے آگے نہیں، تو اسکے ہم پلہ ضرور ہے۔

مذکورالصدر دونوں کتابوں میں ذکر کئے گئے، بیش تر مسائل غیر اختلافی ہیں؛ مگر اختلافی مسائل کی تعداد بھی بڑی ہے، چوں کہ متون میں اختصار ملحوظ ہوتا ہے، اور شروح میں عموماً حل کتاب کو مدِ نظر رکھا جاتا ہے، جس کے سبب اختلافی مسائل میں ائمہٴ احناف کے اقوال نقل کرنے کے بعد مفتی بہ اور راجح قول کی نشاندہی کا خاص اہتمام ان کتابوں میں نہیں کیا گیا ہے، حالاں کہ اس کی طلبہ کو عموماً اور اصحاب فقہ وفتاوی کو خصوصاً ضرورت تھی۔

پیش نظر کتاب القول المختار فی مسائل القدوری و الاختیار میں اس ضرورت کو مد نظر رکھتے ہوئے، ابتدائی مرحلہ میں صرف اختلافی مسائل میں ائمہ احناف کے اقوال میں سے قول راجح کی تعیین کا کام جامعہ کے شعبہٴ تدریب الافتاء (۱۴۳۸ھ) کے ایک طالب علم ''مفتی بہاء الدین دہلوی'' سلمہ اللہ تعالی وعافاہ کے سندی مقالہ کے طور پر شروع کروایا گیا، جس کو موصوف نے جامعہ کے مؤقر و باتوفیق استاذ حدیث وفقہ برادر مکرم مولانا فرید احمد صاحب

کاوی زید مجدہ کی زیر تربیت انجام دیا، کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو تیار کرنے میں بڑی عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور امید ہے کہ آں عزیز محنت کے اس نہج کو جاری رکھتے ہوئے، دونوں کتابوں کے باقی ماندہ مسائل کے سلسلہ میں بھی اقوال راجحہ کی تعیین کر کے اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچائیں گے۔ واللہ الموفق

اللہ تعالی اس محنت کو قبول فرمائے اور ان کے اپنے لیے، ان کے والدین، مادر علمی اور اساتذۂ کرام کے لیے سرخروئی کا باعث اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔

آمین یا رب العالمین و الصلاۃ و السلام علی رسول اللہ

کتبہ:

مفتی اسجد دیولوی

۱۰/جمادی الاول ۱۴۳۹ھ

باسمہ تعالیٰ

تمہید

مذاہبِ اربعہ میں یہ بات عام ہے کہ صاحبِ مذہب کی طرف منسوب ہونے کے باوجود ان مذاہب میں ان کے متبعین کے اقوال بھی شامل کیے جاتے ہیں اور بہت سے مسائل میں امامِ مذہب کے قول کے برعکس ہوتے ہوئے بھی متبعین کے اقوال راجح قرار دیے جاتے ہیں۔ فقہ حنفی میں یہ بات اور بھی زیادہ ہے، اپنی ابتداء کے اعتبار سے ہی یہ ایک طرح 'شورائی فقہ' ہے اور بقاء کے اعتبار سے تو یہ اصحابِ ثلاثہ کے اقوال کے مجموعے کا ہی نام ہے۔ اس صورتِ حال سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ معمول بہ مذہب اور مفتی بہ قول کی تعیین مذہب حنفی میں کس قدر اہم کام ہیں۔

جو کتابیں مذہب میں متن کی حیثیت رکھتی ہیں ان میں عموماً 'مذہب' یعنی معمول بہ اور مفتی بہ قول ہی مذکور ہوتا ہے، اور یہی اس کے متن ہونے کا تقاضا ہے۔ پھر بھی بہت سے مواقع پر مختلف مقاصد کے پیش نظر متون کے مصنفین دیگر اقوال بھی ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں یہاں بھی مفتی بہ قول کی تعیین کی ضرورت پیش آتی ہے۔

امام ابوالحسن احمد قدوریؒ کی کتاب: المختصر اور ابوالفضل مجدالدین عبداللہ بن محمود الموصلی کی کتاب: المختار للفتوی؛ فقہ حنفی کے دو معتبر متون ہیں۔ المختصر للقدوری میں امام موصوف نے متعدد مواقع پر امام صاحب کے قول کے ساتھ صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کا اختلاف ذکر فرمایا ہے۔ جب کہ المختار میں علامہ موصلی نے فقط امام صاحب کا قول ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے، البتہ جب خود ہی اس کی شرح 'الاختیار لتعلیل المختار' کے نام سے تالیف فرمائی تو اصحابِ احناف کے اختلاف کو انہوں نے بھی ذکر فرمایا ہے؛ مگر ان دونوں حضرات نے ان میں ترجیح، تصحیح یا مفتی بہ اور معمول بہ کی تعیین اور نشاندہی نہیں فرمائی ہے۔

فقہ حنفی میں یہ کام فقہاءِ احناف کے ایک اور طبقہ نے انجام دیا ہے، جنہیں ان کی خصوصی صلاحیت اور خدمت کے سبب 'اصحابِ ترجیح' کہا جاتا ہے۔ انہوں نے دائرۂ مذہب میں رہتے

ہوئے دلیل و مآخذ پر نظر رکھ کر اور ترجیح وتصحیح کے اصول متعین فرما کر مختلف اقوال میں ترجیح اور تصحیح کی تعیین فرما کر ایسی بہترین خدمت انجام دی کہ آج ان ہی حضراتِ فقہاء کی خدمت کے طفیل فقہِ حنفی أوفق للشرع ہونے کے ساتھ أرفق للحیاۃ کی خصوصیت کا حامل سمجھی جاتی ہے۔

فقہاء کی یہ خدمات اور ترجیح، تصحیح اور مفتی بہ کی تعیین مختلف مآخذ میں موجود ہیں، ہدایہ، بدائع وغیرہ میں دلیل و برہان کے ساتھ تو شامی وغیرہ میں اختصار کے ساتھ یہ ترجیحات موجود ہیں، لیکن خاص ان دونوں کتابوں کی قید کے ساتھ ان ہی کے ذکر کردہ اختلاف میں ترجیح کا کام بایں وجہ ضروری تھا کہ یہ دونوں کتابیں اپنی جامعیت اور اختصار کے سبب اس وقت مذہبِ حنفی کی تعلیم وتدریس میں اساسی کتب سمجھی جاتی ہیں۔ 'قدوری' تو عرب وعجم ہر دو جگہ رائج ہے، جب کہ مختار اور اختیار برصغیر میں نہ سہی، مصر وشام وغیرہ میں آج بھی قدوری ہی کی طرح رائج ہے۔

عام طلبہ کی عمومی ضرورت اور جامعہ کے شعبۂ تدریب الافتاء کے طالب علم کی خصوصی ضرورت وتربیت کے پیش نظر گذشتہ تعلیمی سال ۱۴۳۸ھ میں تکمیل کرنے والے طالب علم عزیز مکرم مفتی بہاء الدین دہلوی سلمہ کو سندی مقالہ تحریر کرنے کے لیے یہی ذمہ داری تفویض کی گئی کہ المختصر للقدوری اور الاختیار میں مذکور اختلافی مسائل میں مفتی بہ، راجح اور صحیح قول کی تعیین کی جائے۔ اور تصحیح وترجیح میں بھی پائے جانے والے اختلاف سے بچنے کے لیے علامہ مرغینانی کی 'ہدایہ' اور علامہ شامی کی 'ردالمحتار' کو بطور بنیادی مآخذِ تصحیح متعین کیا گیا۔

الحمد للہ موصوف نے بڑی محنت اور مستعدی سے یہ کام انجام دیا ہے۔ اللہ تعالی ان کی خدمت کو قبول فرمائے، آئندہ انہیں علمی وتحقیقی سفر کو جاری رکھنے کے مواقع میسر فرمائے اور ان کے علمی وعملی مستقبل کو تابناک بنا کر ان کے والدین، مادرِ علمی، اساتذہ اور محسنین کے حق میں صدقہ جاریہ بنائے۔ آمین۔

فرید احمد بن رشید کاوی، مدرس جامعہ جمبوسر

۱۸ جمادی الاولی ۱۴۳۹ھ/ مطابق ۵ فروری ۲۰۱۸ء

مقدمہ

فقہ حنفی کے معتبر و غیر معتبر مآخذ و مصادر اور اقوال و روایات میں فرق و تمیز کے ضوابط و قواعد

أحمد بن محمد نصیر الدین النقیب

کی کتاب

المذہب الحنفی، مراحلہ و طبقاتہ ضوابطہ و مصطلحاتہ خصائصہ و مؤلفاتہ

کی فصل ثالث

ضوابط التمییز بین الکتب والأقوال المعتبرة و غیر المعتبرة فی المذہب الحنفی

کا خلاصہ

کسی بھی مفتی اور قاضی کے لیے یہ ضروری ہے کہ کتب معتبرہ اور غیر معتبرہ کا فرق کرے اور معتبر کتابوں پر ہی اعتماد کرے؛ بلکہ کتب معتبرہ میں بھی جہاں متعدد اقوال ہوں، ان اقوال میں معتمد اور مفتی بہ قول کی تعیین اور شناخت بھی بہت ضروری ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مذہب حنفی میں لکھی گئی کتابیں بھی دیگر مذاہب کی کتب کی طرح ایک انسانی اجتہاد اور کاوش ہے جو قوت و ضعف اور صحت و خطاء پر مشتمل ہو سکتی ہیں۔ اس لیے مفتی، قاضی اور کسی فقہی مسئلہ پر بحث کرنے والے شخص کے لئے ان میں قوی، ضعیف اور صحت و خطاء کی تمیز کیے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ بنا بریں علماء مذہب کے یہاں یہ امر مسلم ہے کہ علمی تحقیق، فتوی دینے اور فیصلہ کرنے میں کتب معتبرہ کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ اور بدون اس کے جو کوئی بات کہی جائے گی وہ قابل اعتماد نہ ہوگی۔

علامہ عثمانی فرماتے ہیں: مفتی کے لئے ضروری ہے کہ وہ مذہب کی معتبر کتابوں پر ہی

اعتماد کرے کتب غیر معتبرہ میں منقول اقوال کا سہارا نہ لے۔(اصول الافتاء وآدابہ:۱۷۴)

علامہ لکھنوی فرماتے ہیں کہ مفتی کو چاہئے کہ وہ ہر کتاب پر اعتماد نہ کرے بلکہ کتب معتبرہ کی طرف رجوع کرنے کی کوشش کرے۔(النافع الکبیر:۲۶)

اگر چہ یہ کام بڑا دشوار ہے، لیکن اس کے باوجود متاخرین علماء مذہب نے بڑی جانفشانی سے کتب معتبرہ اور غیر معتبرہ میں تمیز کرنے کے لئے اس کے اوصاف وضوابط کی ایسی حد بندی فرمائی ہے جس کی رعایت کرتے ہوئے فقہی مسئلہ پر بحث کرنے والا شخص بڑی آسانی سے دونوں میں تمیز کرسکتا ہے۔

اس موقع پر اختصار کے ساتھ پہلی دو فصلوں میں غیر معتمد اور معتمد کتابوں کے متعلق کچھ ضوابط اور معلومات پیش کی جاتی ہیں۔اور تیسری فصل میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط مختصراذکر کیے جارہے ہیں۔

فصل اول :مذھب حنفی کی غیر معتمد کتب

کتب کے غیر معتبر ہونے کے تین اسباب ہیں:

(۱) خود کتاب ہی اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

(۲) مؤلفِ کتاب اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

(۳) کتاب اور مؤلف کتاب دونوں ہی اس کے غیر معتبر ہونے کا سبب ہو۔

فرعِ اول: خود کتاب کا غیر معتبر ہونا۔

اس کی دو صورتیں ہیں:

[1] جن اسباب کی بناء پر کتاب غیر معتبر ہوئی ہے، وہ اسباب کتاب سے جدانہ ہو سکتے ہوں۔ ہاں دوسرے خارجی طریقے سے ان اسباب کو جدا کرنا ممکن ہو؛ مثلا شرح لکھ کر یا اسی کتاب کو شرح میں بدل کر ان اسباب کو واضح کیا جاسکتا ہو۔

[2] کتاب کو غیر معتمد بنانے والے اسباب کتاب سے جدا بھی کیے جاسکتے ہوں، اور

کتاب سے ان اسباب کے زائل ہونے کے بعد نفس کتاب پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے۔

پہلی قسم یعنی براہِ راست کتاب کو غیر معتبر قرار دینے والے اسباب پانچ ہیں:

◆ ضعف کتاب۔

یعنی کسی معتبر عالم نے اس کتاب کو ضعیف یا غیر معتبر قرار دیا ہو۔

جیسے دولتِ عثمانیہ کے ایک عالم فخر الدین یحی بن عبداللہ رومی کی کتاب مشتمل الأحکام فی الفتاوی الحنفیة۔ علامہ برکلی نے اسے کتب واہیہ ضعیفہ میں شمار کیا ہے۔

(کشف الظنون (لحاجی خلیفۃ: ۱۶۹۲/۲)

نیز علامہ لکھنوی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ (النافع الکبیر: ۲۹)

◆◆ ایسا اختصار جس سے بات سمجھنا مشکل ہو۔

کتب فقہ میں کئی کتابیں ایسی ہیں جن کی جلالت شان اور ان کے مؤلفین پر اعتماد میں کوئی شک نہیں، لیکن ان کتابوں میں ایسا اختصار پایا جاتا ہے جس سے بات سمجھنے میں بڑی دشواری اور غلطی ولغزش کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے علماء نے ان کتابوں سے بھی فتوی دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

جیسے: الاشباہ النظائر، الدر المختار، شرح تنویر الابصار، النہر الفائق اور رمز الحقائق، وغیرہ؛ (شرح عقود المفتی: ۱۳/۱۲)

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان سے اس وقت تک فتوی نہیں دیا جائیگا جب تک گہری نظر اور غور وفکر سے کام لیتے ہوئے ان کے مأخذ ومراجع اور شروحات وحواشی کا مطالعہ نہ کرلیا جائے، پھر اس کے بعد اگر مفتی کو ان کتابوں کی مراد یقینی طور پر سمجھ میں آجائے تو ان سے فتوی دینے میں کوئی حرج نہیں۔

◆◆◆ کتاب کا ضعیف اقوال وروایات پر مشتمل ہونا۔

بسا اوقات کتاب ضعیف اقوال وروایات اور شاذ ونادر مسائل پر مشتمل ہونے اور بغیر تصحیح وتفتیش کے مدون ہونے کی وجہ سے غیر معتبر ہوجاتی ہے۔

اوراس کی وجہ مؤلف کا تفتیش ومراجعت پر قادر نہ ہونا، یا بوقتِ تالیف جن مراجع پر اعتماد کیا ہو ان کی تمام باتیں بلا تحقیق نقل کر دینا یا نقل وروایت میں تساہل برتنا۔ اس سبب کی وجہ سے بسا اوقات ایک جلیل القدر فقیہ کے فتاوی بھی، اصول وقواعد اور فقہ میں رسوخ اور جلالت کے باوجود غیر معتبر شمار کئے جاتے ہیں۔

جیسے علامہ ابن نجیمؒ کے فتاوی، علامہ زاہدی کی قنیہ، علامہ فضل اللہ ملتانی کی فتاوی صوفیہ، علامہ طوری کی فتاوی طوری وغیرہ۔

ان کتابوں میں ضعیف روایات کے ساتھ ساتھ صحیح روایات بھی موجود ہیں، لہٰذا جو روایت اقوالِ صحیحہ، اصول شرعیہ کے ماتحت آتی ہو اور مذہب کی معتمد اور معروف کتابوں میں وارد مضمون کے موافق ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر مخالف ہو تو اسے رد کر دیا جائے گا اور اگر اس میں کوئی ایسی بات ہو جو دوسری معتمد کتابوں میں نہ ہو تو اس پر توقف کیا جائے گا۔ تنہا اسی پر اعتماد کر کے فتوی نہیں دیا جائے گا جب تک کہ اس کے مأخذ کا علم نہ ہو جائے۔

علمی بحثوں میں خالص ایسی کتابوں پر اعتماد نہ کیا جائے، تاکہ اقوال صحیحہ وضعیفہ میں خلط واقع ہونے، نیز مذہب کی طرف غلط رائے کی نسبت ہونے میں یا مرجوح کو راجح قرار دینے میں خطاء کا احتمال ہی نہ رہے۔

◆◆◆◆ کتاب کا فقہ کے علاوہ کسی اور فن میں ہونا۔

کبھی کتاب علم تصوف، علم اسرار شریعت، ادعیہ واذکار، تفسیر اور حدیث کے موضوع پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، ان میں فقہی مسائل ضمناً ذکر کئے جاتے ہیں اور عام طور پر مؤلف تالیف کے وقت خالص فقہی کتاب کی مراجعت نہیں کرتے جس کی بناء پر ان میں بہت سی مرتبہ غلطیاں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے بعض کتابیں یہ ہیں علامہ عینی کی 'عمدۃ القاری'، ابن ملک کی 'مبارق الازھار' ملا علی قاری کی 'مرقاۃ المفاتیح' وغیرہ۔

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان کے مسائل اگر فقہ کی معروف اور معتمد علیہ کتب کے

مخالف ہوں تو ان کے مؤلف کے جلیل القدر ہونے کے باوجود بھی ان پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

ہاں جن کتابوں کو مسائل فقہیہ سے قوی اور واضح تعلق ہو اور وہ غیر فقہ کی دیگر کتب کی طرح نہ ہو تو خالص کتب فقہیہ کے زمرے میں نہ ہونے کے باوجود اس کے مسائل فقہیہ پر اعتبار کرنا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا درست ہے۔

جیسے علامہ جصاص رازی کی 'احکام القرآن' اور علامہ طحاوی کی 'شرح معانی الآثار' وغیرہ

◆◆◆◆◆ کتاب کا غلط عقائد پر مشتمل ہونا۔

مذہبِ احناف کی فقہی کتابوں میں عام طور پر عقائد سے بحث نہیں کی جاتی، ہاں کچھ مسائل ذکر ہوتا ہے، چنانچہ اگر ان میں عقائد کی کمی یا غلطی دکھائی دے جیسے اعتزال وغیرہ تو اس کتاب کی حیثیت کم ہو جائیگی اور ضرورت کے وقت بھی اس سے بچا جائے گا اور تعامل کے موقع پر بھی مناسب یہ ہے کہ اس پر عمل نہ کیا جائے، سوائے پختہ عالم اور عارف کے، جسے اس جیسی گمراہی میں گمراہ ہونے کا خوف نہ ہو۔

دوسری قسم یعنی بالواسطہ کتاب کو غیر معتمد کرنے والے اسباب درجِ ذیل ہیں:

یہ اسبابِ ضعف کتاب کے ساتھ لازم نہیں ہوتے اور ان کو کسی طرح علیحدہ اور ختم بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ کل پانچ اسباب ہیں:

◆ کتاب کا نادر اور نایاب ہونا۔

فقہ کی بہت سی کتابیں ایسی ہیں جو زمانۂ ماضی میں معروف تھیں، مگر اب وہ ناپاب ہو چکی ہیں، نہ ہی ان کا کوئی طبع شدہ نسخہ موجود ہے اور نہ کوئی مخطوطہ۔

اس قسم کی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ مفتی ان پر اعتماد کرنے میں جلد بازی نہ کرے، جب تک کہ یہ بات مؤکد نہ ہو جائے کہ یہ مطلوب کتاب ہی ہے، اس لئے کہ بہت سی ایسی کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں جو نایاب تھیں اور ناشرین کتب بعض کتابوں یا انکے کچھ مخطوطہ نسخوں کی مدد سے یہ کتابیں شائع کر رہے ہیں جن میں کتاب یا صاحبِ کتاب کے عنوان سے بہت سی غلطیاں ہیں۔

البتہ وہ کتابیں جو علماء کی مکمل تحقیق اور تصحیح کے بعد شائع ہوئیں ہیں ان پر اعتماد کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

جیسے: 'المحیط البرھانی' ۔اب ریاض کی 'جامعۃ الامام محمد بن سعود اسلامیہ کی المعہد العالی اللقضاء'' سے دس رسائل کے ماتحت اس کی تحقیق مکمل ہو چکی ہے۔

◆◆ کتاب کا غیر معروف ہونا۔

فقہاء نے مذہبِ حنفی کی غیر معروف کتابوں سے فتوی دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں'' اگر ہم نے ہمارے زمانے میں بعض بعض نادر نسخوں کو پالیا تو ان میں مذکور مسائل کی نسبت امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی طرف کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ ہمارے زمانے میں ہمارے دیار میں نہ مشہور ہے اور نہ رائج، ہاں اگر ایسی نادر کتابوں میں مذکور مسائل کسی معروف و مشہور کتاب میں بھی منقول ہوں، جیسے ہدایہ، مبسوط وغیرہ تو ان پر اعتماد کیا جائے گا۔''

◆◆◆ نسخوں میں کتابت اور طباعت کی بکثرت اغلاط۔

جن کتابوں کی طباعت توجہ اور اہتمام کے بغیر ہوئی ہے ان میں طباعت کی غلطیاں بہت زیادہ ہوتی ہیں، اور بہت سی مرتبہ عبارت کو سمجھنے میں دشواریاں پیش آتی ہے حتی کہ معنی و مراد تک بدل جاتے ہیں۔

جیسے فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی کتاب النوازل کی بعض مطبوعات، علامہ عینی کی بنایہ شرح ہدایہ، علامہ تقی عثانی کے بقول یہ دونوں کتابیں بہت سی طباعتی اغلاط پر مشتمل ہیں، یہی حال مخطوطات کا بھی ہے کہ بعض مرتبہ ان میں کتابت کی غلطیاں بہت زیادہ ہوتی ہیں، ان جیسی کتابوں کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کی غلطیوں کی مکمل اصلاح ہو جائے یا باحث ان سے بچ سکتا ہو یا کتاب کا کوئی صحیح نسخہ مل جائے اور اس میں کوئی دوسرا عیب بھی نہ ہو تو وہ مذہب کی دیگر صحیح کتابوں کی طرح ہی ہے۔

◆◆◆◆ کتاب کا غیر واضح ہونا۔

کتابت اور الفاظ کا واضح نہ ہونا یا ایسے رسم الخط میں ہونا کہ بسا اوقات اس کا پڑھنا دشوار معلوم ہوتا ہو حتی کہ بعض جملوں کو قاری علی سبیل الظن ہی پڑھ پا رہا ہو۔

ایسی کتابوں کے متعلق افضل یہی ہے کہ کسی حکم کو ثابت کرنے اور اقوال و رائے کی مذہب کی طرف نسبت کرنے میں اس پر اعتماد نہ کیا جائے۔

◆◆◆◆◆ ترتیب میں سقوط واضطراب۔

کتاب میں کچھ چھوٹ گیا ہو یا کوئی جملہ مٹا ہوا ہو (نہ پڑھا) جا تا ہو یا تقدیم وتاخیر بہت زیادہ ہو۔خاص کر مخطوطات میں ایسا اکثر ہوتا ہے۔اگر یہ صورتِ حال کتاب سے استفادہ میں بھی مخل ہو، تو اس کو ترک کر دینا اور اعتماد نہ کرنا ہی اولی ہے۔الا یہ کہ مطلوب جزء اس غلطی سے سالم ہو۔

<u>فرع ثانی: وہ اسباب جن کا تعلق مؤلف سے ہے۔</u>

یعنی کبھی کتاب قابل اعتماد ہوتی ہے، مگر مؤلف کی حالت کتاب کو مذہبِ حنفی کی غیر معتبر کتابوں کی فہرست میں شامل کر دیتی ہے، اور یہ تین اسباب میں سے کسی ایک کی بناء پر ہوتا ہے۔

(۱) مؤلف کا مجہول ہونا۔

(۲) مؤلف کے عقیدہ کا فاسد ہونا۔

(۳) مؤلف کا ضعیف ہونا۔

مؤلف کا مجہول ہونا: یہ پہلا سبب ہے۔اور جہالت کی دو قسمیں ہیں:

◆ مؤلف علی الاطلاق سرے سے علماً اور وصفاً؛ دونوں طرح غیر معلوم شخص ہو۔

◆◆ وصفا مجہول ہو۔

پہلی قسم جہالت کی سخت ترین قسم ہے، اس کی وجہ سے عموما کتاب سے استفادہ متعذر ہو جاتا ہے۔ یہ جہالت مطبوعہ کتابوں کی بہ نسبت مکتبوں میں موجود مخطوطات میں زیادہ پائی جاتی ہے۔ محققین نے ایسی متعدد کتابوں کے نام ذکر کئے ہیں، طوالت کے خوف سے ان کو ذکر نہیں

کیا جاتا۔

دوسری قسم مؤلف کا وصفاً مجہول ہونا۔

کبھی کتاب اس وجہ سے غیر معتبر ہوتی ہے کہ اس کے مؤلف کا حال معلوم نہیں ہوتا، کہ وہ قابل اعتماد فقیہ تھے یا اوسط درجے کے عالم یا محض ایک طالب علم یا متعلم (جو صحیح وضعیف ہر قسم کی باتیں جمع کرنے والے ہوتے ہیں۔)

ایسی کتابیں اگر چہ پہلی قسم کے مقابلے میں اچھی ہیں لیکن پھر بھی مؤلف مجہول ہونے کے سبب اس کی یہ تالیف مذہب حنفی میں قابل اعتماد نہیں سمجھی جائے گی۔ یہصورتِ حال بعض مطبوعہ کتب میں بھی پائی جاتی ہے، جیسے ''خلاصۃ الکیدانی''۔ کیدانی کون ہے معلوم نہیں۔ کبھی ان کی نسبت نوی صدی کے حنفی فقیہ 'لطف اللہ نسفی' کی جانب کردی جاتی ہے جو فاضل کیدانی سے مشہور ہے، لیکن ان کا بھی حال غیر معروف ہے، اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہے کہ اس میں بہت سی غلط روایات جمع کردی گئی ہیں۔ اسی طرح ''خزانۃ الروایات'' کے مؤلف بھی غیر معلوم ہیں، اگر چہ صاحب کشف الظنون نے اس کتاب کو قاضی جگن گجراتی کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن ان کے حالات بھی معلوم نہیں (اور اس کتاب میں بھی غلط اور غیر معتمد روایات موجود ہیں)

اسی طرح ملا مسکین کی شرح کنز: یہ کتاب علمی مادے کی اعتبار سے بہت عمدہ ہے، لیکن اس کے مؤلف کے بارے میں زیادہ علم نہیں ہے۔

یہی حال قہستانی کی کتابوں کا ہے گر چہ وہ لوگوں میں متداول ہیں۔ مثلا ان کی ایک مشہور کتاب ''جامع الرموز'' ہے لیکن ان کے حالات بھی معلوم نہیں (کشف الظنون میں ملا عصام الدینؒ سے منقول ہے کہ یہ قہستانیؒ شیخ الاسلام ہروی کے شاگردوں میں سے نہیں تھے، بلکہ اپنے زمانے میں کتابوں کے تاجر تھے، نیز یہ اپنے ہم عصر علماء میں فقہ کے اعتبار سے کوئی شہرت بھی نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے اپنی اس شرح میں قوی اور ضعیف اقوال بغیر تصحیح و تحقیق کے جمع کردیے ہیں۔

(۲) مؤلف کے عقیدہ کا فاسد ہونا۔

اگراس کے عقیدہ کی خرابی صرف اس کی ذات تک محدود ہواوراس کی کتابوں میں اس کا کوئی اثر نہ ہوتو تنبہ اور بیدار مغزی کے ساتھ اس سے استفادہ ممکن ہے، اس لئے کہ بقول شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کے: بعض لوگ فصاحت اور حسن تعبیر میں اتنے ماہر ہوتے ہیں کہ تلبیس اور بدعت کو اپنے کلام میں اس طرح داخل کرتے ہیں کہ قاری کو اس کا شعور بھی نہیں ہوتا۔

جیسے صاحب کشاف وغیرہ کی بہت سی تفسیری باتیں لوگوں میں اس طرح رائج ہوگئیں ہیں کہ لوگوں میں اس کے باطل ہونے کا اعتقاد بھی نہیں۔ وہ حنفی المذہب اور معتزل العقیدہ ہیں، اسی طرح نجم الدین زاہدی بھی معتزلی ہیں، اگرچہ فروعات میں حنفی مسلک کے پیروکار ہیں۔ اور فقہ حنفی میں ان کی کئی کتابیں بھی ہیں۔

(۳) مؤلف کا ضعف۔

مذہبِ حنفی کے بہت سے علماء نے بعض مؤلفین کے ضعیف ہونے کی یا ان کی کتاب کے غیر معتبر ہونے کی صراحت کی ہے، یا اس میں موجود ضعف کے نقاط پر کلام کیا ہے۔

پس اگر مذہب حنفی کے کسی معتبر عالم وفقیہ نے کسی مصنف یا کتاب کے ضعیف ہونے کی صراحت کی ہے تو اس کتاب سے استفادہ میں اس کا خیال رکھا جائے گا۔

جیسے علامہ زاہدی کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ وہ ضعیف روایات نقل کرتے ہیں، لہٰذا تفردات میں ان کی پیروی نہیں کی جائے گی۔

<u>فرع ثالث :</u> کتاب کے غیر معتبر ہونے کے وہ اسباب جو کتاب اور صاحب کتاب دونوں میں مشترک ہوں۔ یعنی بعض کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا سبب خود کتاب اور صاحب کتاب ہی ہوتے ہیں، اور اس کے چند اسباب ہیں۔

(۱) مؤلف کی جانب کتاب کی نسبت میں شک ہونا۔

بہت سی کتابیں ایسی ہیں جن کا کوئی صحیح مؤلف ہی معلوم نہیں۔ کئی ایک کی جانب اس کی نسبت کی جاتی ہے۔ کبھی تو غیر مؤلف کی جانب بھی کر دی جاتی ہے، اور اس کی بھی کئی وجوہات ہوتی ہیں۔ کسی کی غلطی سے کتاب دوسرے کی طرف منسوب ہو جاتی ہے۔ کبھی اپنی کتاب کو

لوگوں میں مقبول بنانے کی غرض سے مصنف، کسی مشہور شخص کی طرف اس کی نسبت کر دیتا ہے۔ کبھی کتاب میں تحریر کردہ اپنی رائے کو ترویج دینے کے لیے مشہور مصنف کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے۔ کبھی دو شخصوں کے درمیان پائی جانی جانے والی کوئی اور مناسبت کی وجہ سے ایک کی کتاب دوسرے کی طرف منسوب ہو جاتی ہے۔

بہر حال کسی بھی کتاب سے استفادہ کرنے سے پہلے مؤلف کی جانب اس کتاب کی نسبت کی تحقیق کر لینا ضروری ہوتا ہے۔

جیسے ''کتاب المخارج والحیل'' امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب ہے؛ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ نسبت درست نہیں۔ علامہ تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی روایت منسوب کرنے والے سب لوگ مجہول ہیں اور بعض تو کذاب ہیں۔

علامہ کوثریؒ نے ''مناقب ابی حنفیۃ للذہبی'' پر اپنے حاشیہ کے صفحہ ۵۴ پر لکھا ہے کہ یہ کتاب الکذاب ابن الکذاب ابن الکذاب کی روایت ہے الخ) لہٰذا اس پر اعتماد کرنا صحیح نہیں ہے۔(اصول الافتاء وآدابہ:۱۸۲)

انہیں کتابوں میں سے ایک ''فتاوی عزیزیہ'' ہے، جو شیخ عبد العزیز محدث دہلوی کی طرف منسوب ہے حالانکہ یہ ان کی تالیف نہیں ہے، بلکہ ان کے بعد کسی غیر معروف شخص نے اس کو جمع کیا ہے، اور اس میں ایسے الحاقات بھی ہیں جن کی نسبت شیخ کی طرف درست نہیں لہٰذا جب تک اس کے مضمون کی کسی دوسری دلیل سے تائید نہ ہو جائے اس پر اعتماد درست نہیں۔

(۲) مرجوح یا خلافِ مذہب روایت کو راجح قرار دینا۔

اگر کتاب کے مؤلف نے اپنی کتاب میں مرجوح یا خلافِ مذہب روایت کو ترجیح دی ہو اور مذہب کے معتبر ائمہ میں سے کوئی اس قول کا قائل نہ ہو تو ایسی کتاب کو مذہب حنفی کی غیر معتبر کتابوں میں شمار کیا جائے گا اور اس کی ایسی آراء اور ترجیحات کی پیروی نہیں کی جائے گی۔ ہاں اگر وہ اہل ترجیح میں سے ہو، اور مشہود لہ بالفضل ہو تو ان کے تفردات کے سبب مسائل میں ان کی اور کتاب کی قدر و منزلت میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسے ہدایہ کی مشہور شرح فتح القدیر کے

مصنف محقق ابن ہمام ۔ جو مذہب سے خارج اپنی غیر متبوع آراء کے باوجود ثقاہت اور مذہب حنفی میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں ۔

ان جیسی کتابوں کا حکم بقول علامہ لکھنوی کے یہ ہے کہ تأمل اور غور وفکر کے بعد اصول اور کتب معتبرہ کی عدمِ مخالفت کا لحاظ کرتے ہوئے ان میں موجود صحیح باتوں کو لیا جا سکتا ہے۔ اور غلط اور غیر واضح مسائل کو چھوڑ دیا جائے گا، اور جو باتیں صرف انہیں کتب میں ہوں تو جب تک وہ کسی شرعی قاعدہ کے ماتحت نہ آجاوے اس پر توقف کیا جائے گا۔

فصل ثانی مذہب حنفی میں کتب معتمدہ کے ضوابط

کتب غیر معتبرہ کے اسباب کا جائزہ لینے کے بعد کتب معتبرہ کے ضوابط کو اختصاراً ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) اگر مؤلف فضل وکمال، نیکی، رسوخ فی العلم، اور فقاہت میں مشہود لہ بالفضل ہو تو ان کی کتب مذہبِ حنفی میں معتبر سمجھی جائے گی۔ سوائے اس کے کہ ان کی کتاب سے اس کا غیر معتمد ہونا ثابت ہوتا ہو۔

(۲) مؤلف کتاب نے اپنی کتاب میں صحیح، راجح اور مفتی بہ اقوال ذکر کرنے کا التزام کیا ہو اور واقعۃً بھی اسی کے مطابق ہو تو وہ مذہب میں متون کی حیثیت رکھتی ہے۔، جیسے مذہب کی مشہور متون مختصر القدوری، المختار وغیرہ۔

(۳) مذہب حنفی کے مشہور علماء کی تالیف شدہ وہ کتابیں جن کی نسبت اور روایت صاحب کتاب کی طرف صحیح ہو جیسے امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام طحاویؒ وغیرہم کی کتابیں۔

(۴) مذہب حنفی کی کتبِ معتمدہ کی شروحات وحواشی جن میں ضعیف مرجوح اور خارج عن المذہب مسائل کو راجح نہ قرار دیا گیا ہو، اور کسی معتبر عالم نے کتاب یا مؤلف کے ضعف کی صراحت نہ کی ہو، نیز وہ کتاب کے غیر معتبر ہونے کے دیگر اسباب سے بھی پاک ہو۔

(۵) کتاب کے غیر معتبر ہونے کے دیگر اسباب سے بھی خالی ہو۔ جیسے کتاب کا نادر و

ناپید ہونا، طمس وسقط، غیر واضح خط وکتابت وغیرہ سے خالی ہونا۔

فصل ثالث: فقہ حنفی میں قول راجح کی تمیز کرنے کے ضوابط

مذہبِ حنفی کے متعدد اقوال و روایات کا قوت وضعف پر مشتمل ہونا طالب علم اور فقہ پڑھنے والوں کے نزدیک امر مسلم ہے اور مذہب کی فقہی کتابیں اس کی شاہد ہیں۔اسی لیے علماءِ مذہب نے لازماً راجح اور صحیح قول کو اختیار کرنے اور مرجوح، ضعیف مرجوع عنہ اور مہجور اقوال کے مطابق عملنہ کرنے اور فتوی نہ دینے کی تاکید فرمائی ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اپنے عمل کرنے یا دوسروں کو فتوی دینے کے لئے علماء مذہب کے راجح اقوال کی پیروی کرنا ضروری ہے، بعض مواقع کو چھوڑ کر مرجوح اقوال پر عمل کرنا یا فتوی دینا جائز نہیں۔اور علماء نے اس پر اجماع بھی نقل کیا ہے۔

البتہ یہ امر کسی سے مخفی نہیں کہ تعارضِ آراء اور اختلافِ اجتہادات کے سبب مذہبِ حنفی کے راجح قول کی تعیین کر پانا بہت پیچیدہ عمل ہے۔اسی لیے مذہب کے معمول بہا اور راجح اقوال کو مرجوح اقوال سے الگ کرنے کے ضوابط وضع کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔

مذہبِ حنفی کی کتابوں میں ایسے بہت سے ضوابط مختلف مواقع پر ذکر کیے گئے ہیں جن کی روشنی میں ہم راجح اقوال کو مرجوح سے علیحدہ کر سکتے ہیں۔مثلاً کوئی قول کسی معروف امام کا ہو، معتبر مأخذ میں اس کا ذکر ہو یا اقوی دلیل کی جانب منسوب ہو؛ وغیرہ وغیرہ۔علامہ شامی نے اپنی منظوم عقود رسم المفتی اور اس کی شرح میں اس موضوع پر بہترین ضوابط جمع فرمائے ہیں۔ہم یہاں اس کو کچھ کمی بیشی کے ساتھ پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

یہ ضوابط کل چھ حصوں پر مشتمل ہیں:

(۱) قائل کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

(۲) باعتبار مآخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

(۳) باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

(۴) دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔
(۵) بعض مواقع پر غیر راجح کو اختیار کرنے کے ضوابط۔
(۶) مذہب حنفی کے مشائخ کی ترجیحات کے مابین رفع تعارض کے ضوابط۔

[1] باعتبار قائل کے قول راجح کو مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

بہت سی مرتبہ قائل کے مرتبے کو دیکھتے ہوئے یا اس کے صاحبِ ترجیح یا مذہب کے مشائخ میں سے ہونے کی وجہ سے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے کل گیارہ قواعد ہیں:

(۱) اگر کسی مسئلے میں متقدمین اور متأخرین فقہاءِ حنفیہ کا ایک ہی قول ہو تو اس کو اختیار کرنا لازم ہے؛ مگر جب دو یا اس سے زائد اقوال اور روایات ہوں تو اصحابِ ترجیح نے جس قول کو ترجیح دی ہو وہ دوسرے اقوال پر مقدم ہوگا چاہے۔ وہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو یا کسی اور کا۔ ہاں جن حضرات کا شمار اصحابِ ترجیح میں سے نہ ہو ان کی ترجیح کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

اعلم بأن الواجب اتباع ما -- ترجیحه عن أهله قد علما

یعنی اصحاب ترجیح نے جس قول کو راجح قرار دیا ہو اس کی پیروی لازم ہے۔

علامہ شامیؒ منظومہ کے آخر میں فرماتے ہیں:

ولا یجوز بالضعیف العمل -- ولا به یجاب من جاء یسأل

إلا لعامل له ضرورة -- أو من له معرفة مشهورة

یعنی ضعیف قول پر عمل کرنا جائز نہیں اور نہ ہی ضعیف قول سے کسی سائل کو جواب دیا جائے گا؛ البتہ اس میں سے وہ عمل کرنے والا مستثنی ہے جس کو مجبوری ہے یا وہ مفتی جس کو مہارت تامہ حاصل ہو۔

پس اگر کوئی شخص کبھی کسی ضرورت کے تقاضے سے ضعیف قول پر عمل کرے تو وہ ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ فقہاء نے مسافر کو اور اس مہمان کو جو شبہ سے ڈرتا ہے، اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے قول پر عمل کرے، ان کے نزدیک اگر کوئی شخص خواب دیکھے اور جب اسے بدخوابی کا احساس ہو تو عضو کو مضبوط پکڑ لے اور جب شہوت سست پڑ جائے تو چھوڑ دے تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک غسل واجب ہونے کے لیے منی کا شہوت کے ساتھ عضو سے نکلنا شرط ہے۔ حالاں کہ امام ابو یوسف کا یہ قول فقہِ حنفی میں راجح قول کے خلاف ہے۔ مگر علماء نے بوقت ضرورت اس کی اجازت دی ہے۔

اور اسی قبیل سے وہ مسئلہ ہے جو صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب مختارات النوازل میں ذکر فرمایا ہے کہ: جب خون تھوڑا تھوڑا زخم سے نکلے اور بہنے والا نہ ہو تو وہ ناقضِ وضو نہیں ہے، چاہے ،اس کی مجموعی مقدار بہت ہو۔ (آپ فتوی کیسے دیں:۱۲۵)

(۲) صریح تصحیح التزامی تصحیح پر مقدم ہوگی۔ پس اگر مشائخ نے کسی قول کی صراحتاً تصحیح کی ہو تو وہ متون پر مقدم ہوگا، کیوں کہ متون کے اقوال التزاماً صحیح سمجھے جاتے ہیں۔

صریح تصحیح الفاظ ترجیح سے ہوتی ہے جیسے: هو الصحيح ،الاصح، المعتمد، به يفتى؛ وغیرہ۔

اور التزامی تصحیح مؤلف کے انداز اور طریقے سے ہوتی ہے اور اسکی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) کتاب میں مذہب کے صحیح اقوال کو ہی ذکر کرنے کا اتزام؛ جیسا کہ اصحاب متون کا طریقہ ہے۔ متون معتبرہ یہ ہیں: بدایۃ المبتدی، مختصر القدوری، المختار (الاختیار کا متن)، النقایۃ، الوقایۃ ،الکنز ،ملتقی الأبحر۔ (شرح عقود) (۲) قول راجح کو مقدم کرنا جیسے کہ قاضی خان نے اپنے فتاوی اور علامہ حلبی نے 'ملتقی الابحر' میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے (۳) قول راجح کی دلیل کو مؤخر کرنا جیسا کہ مبسوط میں علامہ سرخسی ، بدائع میں علامہ کاسانی اور ہدایہ میں علامہ مرغینانی نے کیا ہے۔ (۴) صرف قول راجح کی دلیل کو ہی ذکر کرنا (۵) دوسرے اقوال پر رد کرنا وغیرہ۔

نوٹ: صریح تصحیح کے لئے جو الفاظ ترجیح مستعمل ہوتے ہیں ان میں درجہ اور قوت کے

اعتبار سے فرق ہے۔

ان میں سب سے قوی 'علیه عمل الامة ' ہے پھر 'علیه الفتوی' اور 'بـه یفتی ' پھر 'الفتوی علیه ' پھر 'هو الصحیح ' پھر 'هو الأصح'۔ پھر باقی تمام الفاظ قوت تصحیح کے اعتبار سے برابر ہے۔ جیسے: هو المعتمد اور هو الاشبه ؛ البتہ ان میں جو اسم تفضیل کے صیغے ہوں گے وہ دیگر صیغوں کی بہ نسبت راجح ہوں گے۔

ان الفاظِ ترجیح میں سے 'صحیح' اور 'اصح' میں علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان میں سے کونسا زیادہ قوی ہے۔ اس سلسلے کی مزید تفصیل: شرح عقود رسم المفتی اور اصول الافتاء للعثمانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

(۳) امام صاحبؒ کا قول مشائخ کی تصحیح وترجیح کا محتاج نہیں، لہٰذا کسی مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول پایا جائے تو اسی پر عمل کیا جائے گا؛ چاہے مشائخ نے اس کی تصحیح کی صراحت کی ہو یا نہ کی ہو۔ البتہ دو صورتیں اس میں سے مستثنیٰ ہیں:

(الف) مشائخ نے امام صاحبؒ کے قول کے مقابل دوسرے قول کو راجح قرار دیا ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا، جیسے مزارعت میں صاحبینؒ کے قول کے مطابق جواز کا قول راجح قرار دیا گیا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔

(ب) جن مسائل میں عموماً امام صاحب کے علاوہ کسی اور کا قول راجح قرار دیا گیا ہو؛ ان میں بھی امام صاحب کے قول پر عمل نہ کیا جائے، الا یہ کہ اس پر عمل کی صراحت ہو؛ جیسے قضاء وغیرہ کے مسائل میں۔

(۴) عبادات کے مسائل میں امام صاحبؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا؛ البتہ اس سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں۔

(الف) جن مسائل میں امام صاحبؒ کے قول کے مقابلے میں دوسرے قول کی ترجیح کی صراحت ہو، تو ان میں ضابطہ نمبر ایک کے مطابق مشائخ کی ترجیحات کو اختیار کیا جائے گا۔

(ب) جن مسائل میں امام صاحبؒ کی غیر مشہور روایت کی بھی تصحیح منقول ہو اور ائمہ

نے اسے اختیار بھی کیا ہوتو ان میں مشہور روایت پر فتوی نہیں دیا جائے گا۔ جیسے: نبیذ تمر سے طہارت حاصل کرنے کے مسئلے میں امام صاحبؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسا شخص وضو ہی کرے گا، تیمّم اس کے لیے درست نہیں، جب کہ فتوی تیمّم کے جواز اور وضو کے عدم جواز کا ہے، یہی امام صاحب کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے اختیار کیا ہے، علامہ شامی نے اپنے اس قول میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

فی کل ابواب العبادات رجح --قول الامام مطلقا مالم تصح

عنه روایة بها الغیر أخذ -- مثل تیمم لمن تمرا نبذ

(۵) جب امام صاحب اور آپ کے دونوں تلامذہ (ابو یوسف ومحمدؒ) یا ان میں سے کوئی ایک کسی جواب پر متفق ہوں تو بلا ضرورت اس سے عدول جائز نہیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"اذا اتفق ابو حنفیة و صاحباه (أبو یوسف و محمد بن الحسن) علی جواب لم یجز العدول عنه الا لضرورة و کذا إذا وافقه أحدهما"

نیز علامہ شامی نے اپنے کلام میں "الا لضرورة" سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے کہ ضرورت وحاجت کی بناء پر بقدر ضرورت ائمۂ مذہب کی رائے سے عدول کر کے ان کے قول پر فتوی نہ دینا بھی جائز ہے، مثلاً اذان، امامت، تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت لینا ائمہ متقدمین کے نزدیک جائز نہیں، جبکہ متاخرین مشائخ حنفیہ نے امورِ دینیہ میں لوگوں کی سستی کے پیش نظر اس کی حفاظت کو مدنظر رکھتے ہوئے جواز کا فتوی دیا ہے۔

(۶) قضاء کے مسائل میں امام ابو یوسفؒ کی مہارت اور تجربہ کی وجہ سے انہی کے قول پر فتوی دیا جائے گا، علامہ شامی فرماتے ہیں:

و کل فرع بالقضاء تعلقا-- قول أبی یوسف فیه ینتقی

یعنی قضاء سے متعلق فروعی مسائل میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی دیا جائے گا۔

اس میں بھی وہ مسائل جن میں مشائخ نے امام ابو یوسف کے علاوہ کسی اور کے قول پر

فتوی کی صراحت کی ہوتو وہ مسائل اس ضابطے سے مستثنی ہوں گے۔جیسے ظاہر الروایۃ کے مطابق اشیائے منقولہ میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں کیا جائے گا؛ جبکہ متأخرین علماء احناف نے امام محمدؒ کی غیر ظاہر الروایۃ کے مطابق منقولہ اشیاء میں بھی اس کے قبول کے جواز کا فتوی دیا ہے، باوجود یہ کہ امام ابو یوسفؒ کا قول صرف بھگوڑ یغلام میں قبول کرنے کا ہے۔

(۷) ذوی الارحام کے رواثت کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی مسائل ذوی الارحام-- قد أفتو بما یقوله محمدؒ

(۸) کسی مسئلہ میں اولاً امام صاحب کے قول کو تلامذہ کے قول پر مقدم کیا جائے گا اور اگر امام صاحب کا قول نہ ہوتو ابو یوسف کا اوران سے کوئی قول مروی نہ ہوتو امام محمدؒ کا پھر امام زفرؒ اورحسن بن زیادؒ کا قول مقدم ہوگا۔ان دونوں حضرات کے اقوال بعض حضرات کے بقول ایک ہی درجہ کے ہیں جب کہ النہر الفائق میں ثم بقول الحسن ہے، یعنی حضرتِ حسن کا درجہ امام زفر کے بعد ہے۔(آپ فتوی کیسے دیں)

اور بعض علماء سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر امام صاحب اور آپ کے تلامذہ کے درمیان اختلاف ہو؛ اور یہ اختلاف عصر وزمان کے اختلاف پر مبنی ہوتو تلامذہ کا قول مقدم ہوگا ورنہ پھر مفتی کو اختیار ہوگا، باعتبار دلیل جس قول کو قوی سمجھے اس کے مطابق فتوی دے۔

ان دونوں روایتوں میں تطبیق بھی دی جاسکتی ہے بایں طور کہ مفتی مجتہد ہوتو من حیث الدلیل اس کے نزدیک جو مسئلہ راجح ہو اس کے مطابق فتوی دے، چاہے وہ امام صاحب کا قول ہو یا آپ کے تلامذہ کا۔اور جو اس کا اہل نہ ہو وہ سابقہ تفصیل اور ترتیب کے مطابق ہی عمل کرے گا، علامہ شامی نے ان اشعار میں اسی ضابطے کی تلخیص کی ہے۔

وحیث لم یوجد له اختیار — فقول یعقوب هو المختار

ثم محمد فقوله الحسن — ثم زفر وابن زیاد الحسن

وقیل بالتخییر فی فتواہ ان خالف الامام صاحباہ

وقیل من دلیلہ أقوی رجح وذا لمفتٍ ذی اجتہاد الأصح

فالآن لا ترجیح بالدلیل فلیس الا القول بالتفصیل

ما لم یکن خلافه المصححا فنأخذ الذی لہم قد وضحا

اس ضابطے سے دوقسم کے مسائل مستثنی ہوں گے:

(الف) جہاں مشائخ نے کسی معین قول کی ترجیح کی صراحت کی ہوان میں ضابطۂ اول کے مطابق انہیں کی ترجیحات کولیا جائے گا۔علامہ شامی نے 'مالم یکن خلافه المصححا' سےاسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(ب) جن مسائل میں عام طور پر جن ائمہ کےقول کوترجیح دی جاتی ہے،ان میں انہیں کےقول کومقدم کیا جائے گا جیسے عبادات،قضاء،ذوی الارحام کی میراث وغیرہ کے مسائل۔

(۹) کسی ضرورت وحاجت کی بناء پرہی صاحبین یاان میں سے کسی ایک کےقول کوامام صاحب کےقول پرترجیح دی جائیگی۔مثلاً امام صاحبؒ کےقول کی دلیل کمزور ہو۔جیسا کہ حج میں ہدی کے اشعار کے مسئلہ میں ہے، یا امام صاحب کے مذہب کے خلاف تعامل پایا جائے جیسے مزارعت کے مسائل یا کسی حکم کا عصروزمان کے اختلاف پرمبنی ہونا، جیسے ظاہری عدالت پر فیصلہ نہ کرنا؛وغیرہ۔ایسے مسائل میں کبھی صاحبین کے علاوہ دیگرائمہ کےقول پربھی فتوی دیا جاتا ہے، جیسے کئی مسائل میں مشائخ نے امام زفرؒ کےقول پرفتوی دیا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فاننا نراهم و قد رحجوا -- مقال بعض صحبه وصححوا

من ذاك ماقد رجحوا لزفر -- مقاله فی سبعة وعشر

(۱۰) اگرکسی مسئلے میں امام صاحبؒ کاان کےکسی تلامذہ میں سے کسی کا کوئی قول نہ ہو اورعلماءمتأخرین کااس میں ایک ہی قول ہوتویہی قابل عمل ہوگااوراگران میں اختلاف ہوتوامام

طحاویؒ، ابواللیث سمرقندیؒ وغیرہ جیسے مذہب کے کبار علماء کا قول معتبر سمجھا جائے گا، اس لیے کہ عام طور پر دلیل کے قوی ہونے کے بناء پر ہی کبارِ ائمہ نے وہ قول اختیار کیا ہوگا۔ ہاں اگر جانب مخالف (اقل علماء) کی دلیل قوی ہوتو دلیل کا اتباع ہی اولی ہوگا۔

ثم اذا لم توجد الروایة -- عن علمائنا ذوی الدرایة

واختلف الذین قد تأخروا -- یرجح الذی علیه الأکثر

مثل الطحاوی وأبی حفص الکبیر-- وأبو جعفر واللیث الشهیر

(۱۱) اگر کسی مجتہد کی جانب ایک ہی مسئلہ میں دو یا زائد متعارض قول منسوب ہوں ؛ اور قول متأخر کا علم ہوتو قول متأخر مرجوع إلیہ سمجھا جائے گا، اسی طرح اگر مجتہد کی جانب سے کوئی ایسی بات منقول ہو جس سے کسی ایک قول کی تقویت ہوتی ہو اس قول کو صحیح سمجھا جائے گا۔ ورنہ پھر مفتی مرجحات میں سے کسی سبب کی بناء پر کسی رائے کو راجح قرار دے اور اگر وہ بھی ممکن نہ ہوتو قلبی شہادت پر عمل کرے اور جو اس کا اہل نہ ہو وہ متأخرین اہل فتوی کی رائے پر عمل کرے، اور اگر ان سے کچھ منقول نہ ہوتو اپنی رائے سے اجتہاد کرے اور دوسرے اہل علم سے مشورہ کرے اور اپنے نزدیک جو زیادہ درست اور احوط ہو اس پر عمل کرے۔

[2] باعتبار مأخذ قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

کبھی بعض اقوال کو مآخذ یا معتبر کتاب میں واقع ہونے کی وجہ سے دوسرے اقوال پر ترجیح دی جاتی ہے اس کے ضوابط درج ذیل ہیں۔

(۱) کتب ظاہر الروایۃ کے مسائل پر فتوی دیا جائے ا۔ گرچہ اس کی تصحیح کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ اور اگر مشائخ نے اس کے علاوہ کسی اور روایت کی تصحیح کی صراحت کی ہوتو فصل سابق کے ضابطہ اول کے مطابق وہ مقدم ہوگی۔۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

اعلم بأن الواجب اتباع ما -- رجیحه عن أهل قد علما

أو كان ظاهر الرواية ولم -- يرجحوا خلاف ذاك فاعلم

راجح قول کے مطابق کتب ظاہر الروایۃ سے یہ چھ کتابیں مراد ہیں:

(۱) مبسوط (۲) جامع صغیر (۳) جامع کبیر (۴) زیادات (۵) سیر صغیر (۶) سیر کبیر۔

علامہ ابن عابدینؒ نے اپنے منظومے میں اسے نظم کیا ہے:

و كتب ظاهر الروايات أتت --ستا و بالأصول أيضا سميت

صنفها محمد الشيباني --حرر فيها المذهب النعماني

الجامع الصغير و الكبير -- والسير الكبير و الصغير

ثم الزيادات مع المبسوط -- تواترت بالسند المضبوط

(۲) اگر کسی مسئلے میں کتب ظاہر الروایۃ میں اختلاف پایا جائے تو مجتہد مفتی، اور باصلاحیت فقیہ کو چاہیے کہ باعتبار دلیل کے راجح قول کو اختیار کرے، اور اگر اس کی معرفت نہ ہو سکے تو کتب ظاہر الروایۃ میں باعتبار تالیف مؤخر کتاب میں مذکور قول پر عمل کرے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

واشتهر المبسوط بالأصل وذا -- لسبقه الستة تصنيفا كذا

الجامع الصغير بعده فما -- فيه على الأصل لذا تقدما

وآخر الستة تصنيفا ورد -- السير الكبير فهو المعتمد

(۳) جہاں تک ممکن ہو سکے ظاہر الروایۃ کے مطابق ہی فتوی دیا جائے گا۔ اور جب تک مشائخ کی جانب سے روایت شاذہ کے مطابق فتوی ہونے کی تصریح نہ ہو؛ اس کے مطابق فتوی نہیں دیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی مسئلہ صرف غیر ظاہر الروایت میں ہی ہو تو پھر اسے ہی لیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وظاهرالمروى ليس يعدل -- عنه الى خلافه إذ ينقل

لاينبغى العدول عن دراية-- اذا أتى بوقها رواية

(۴) کتب ظاہر الروایۃ میں موجود مسائل سب سے مقدم ہوں گے۔اس کے بعد متون میں مذکور اقوال کا درجہ ہے اور متون کے مسائل بھی التزاماً تصحیح شدہ کے درجے میں ہیں، اور اسی اعتبار سے متون کے مسائل 'شروح' پر مقدم ہوں گے، اور شروح کے مسائل 'فتاوی' پر مقدم ہوں گے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

و کل قول فی المتون اثبتا-- فذاك ترجیح له ضمنا أتی

فرجحت علی الشروح والشروح--علی الفتاوی القدم من ذات رجوح

مالم یکن سواه لفظا صححا -- فالأرجح الذی به قد صرحا

(۵) علامہ لکھنویؒ فرماتے ہیں کہ اصول کی کتب میں مذکور مسائل اگر فروع کی کتب کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اصول کی کتب میں فقہی مسائل کا ذکر تبعاً ہوتا ہے نہ کہ قصداً۔

[3]باعتبار دلیل قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

مسائل کے مابین کبھی دلیل میں غور و فکر کر کے بھی ایک قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاتی ہے، جس کی دلیل زیادۃ قوی ہوگی وہ مسئلہ دوسرے پر مقدم ہوگا، اسی طرح جو مسئلہ مدلل ہوتا ہے وہ غیر مدلل پر مقدم ہوتا ہے۔

یہاں اس کے متعلق کچھ قواعد ذکر کیے جاتے ہیں۔

(۱) علماء کی صراحت کے مطابق درایت جب روایت کے موافق ہو تو اس سے عدول مناسب نہیں۔اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل شرعی سے مستنبط ہونے والے حکم کے مطابق ہی مذہب کی روایت ہو تو اس سے صرف نظر کرنا درست نہیں۔علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں

لاینبغی العدول عن درایة-- اذا أتی بوفقها روایة

(۲) ملا علی قاریؒ نے اسی کے مطابق یہ دوسرا قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ اگر امام صاحبؒ

سے دوروایتیں ہوں یا آپ سے ایک روایت اور آپ کے تلامذہ سے دوسری روایت مروی ہوتو جوروایت احادیث نبوی کے موافق اور جمہور علماء کے اقوال کے مطابق ہووہ راجح ہوگی۔

(۳)اگرکسی مسئلہ میں قیاس اوراستحسان جمع ہوجائے تو مستثنیات کو چھوڑ استحسان کے مطابق ہی عمل کیا جائے گا،علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

ورجحوا استحسانهم على القياس --إلا مسائل ومافيها التباس

(۴)(۵)(۶)فقہاء کا کسی مسئلہ میں کئی اقوال میں سے ایک کو مدلل کرنا یا اس کی علت بیان کرنا ترجیح پردلالت کرتا ہے،اسی طرح کسی قول کورد کرنا یا اس کی دلیل کا جواب دینا اس کے مقابل کے راجح ہونے کی علامت ہے۔

(۷)ساتواں ضابطہ

اگرکوئی صحیح حدیث مذہب کے کسی قول کے خلاف ہوتو امام صاحبؒ کے قول" إذا صح الحديث فهو مذهبي "کے بموجب حدیث پر ہی عمل کیا جائے گا اور وہی امام صاحبؒ کا مذہب بھی ہوگا، نیز اس پرعمل کرنے والا حنفی ہی رہے گا۔علامہ شامیؒ کے بقول مذہب کے قول کو ترک کرکے صحیح حدیث پرعمل کرنے کے لیے دوشرطیں ہیں:

(۱)وہ شخص نصوص میں غور وفکر کی صلاحیت رکھتا ہواور نصوص کے محکم ومنسوخ ہونے کو پہچانتا ہو۔

(۲)اس کا یہ اجتہاد مذہب کے کسی قول کے موافق ہو، بالکلیہ مذہب سے خارج کر دینے والا نہ ہو،اس لئے کہ اس کے اجتہاد کے مقابلے میں ہمارے ائمہ کا اجتہاد زیادہ قوی ہے، اورظاہر یہی ہے کہ انہوں نے اس سے زیادہ راجح دلیل دیکھ کر ہی یہ قول اختیار کیا ہوگا۔

[4]دیگر امور کے اعتبار سے قول راجح کو قول مرجوح سے الگ کرنے کے ضوابط۔

مذہب حنفی میں کبھی قائل،مصدراور دلیل سے قطع نظر دیگر امور کے اعتبار سے بھی ایک

قول کو دوسرے قول پر ترجیح دی جاتی ہے، ذیل میں اس کے ضوابط ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) اگر کسی مسئلہ میں تین قول ہو اور ہر ایک مدلل ہو تو پہلا یا اخیری قول راجح ہوگا۔ قول ثانی نہیں، الا یہ کہ مؤلف کی عادت اس کے خلاف ہو یا اس سے یا دوسرے سے کسی معین قول کی ترجیح صادر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور قرینہ موجود ہو۔

(۲) وقف کے مسائل میں فیصلہ اور فتوی ایسے قول پر دیا جائے گا جو وقف کے لئے زیادہ درست اور زیادہ نفع بخش ہو۔

(۳) مقلد مفتی مذہب کے صحیح قول پر ہی فتوی دے گا، چاہے اس میں مستفتی کے لئے کوئی مصلحت ہو یا نہ ہو؛ ہاں مجتہد مفتی کے لئے گنجائش ہے کہ اس کے نزدیک مستفتی کے حال کے جو زیادہ موافق ہو اس پر فتوی دے۔

[5] بعض مواقع میں قول مرجوح کو اختیار کرنے کے ضوابط

قول راجح اور تصحیح شدہ اقوال کو دیگر اقوال پر مقدم کرنا عام ضابطہ ہے، لیکن کبھی اس کے برعکس ضعیف، یا مذہب کے مخالف قول پر بھی عمل کیا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کے ضوابط ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) فتوی دینے، فیصلہ کرنے اور عملی زندگی میں قول راجح ہی کی پیروی کی جائیگی، مفتی اور مذہب کے پیروکار قاضی کو قولِ ضعیف یا قولِ مرجوح پر فتوی دینے یا فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں۔ ہاں روایت و درایت کی استعداد رکھنے والا عالم انتہائی ضرورت کے وقت ضعیف قول کو اختیار کر سکتا ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولایجوز بالضعیف العمل -- ولابه یجاب من جا یسأل

الالعامل له ضرورة -- أو من له معرفة مشهورة

لکنها القاضی به لایقضی -- وإن قضی فحکمه لایمضی

(۲) علامہ شامیؒ کے بقول اگر کسی قول کی تصحیح صیغۂ اسم تفضیل افعل کے ذریعہ ہو تو مفتی کے لئے دونوں روایتوں پر فتوی دینا جائز ہے، اگر چہ پہلے قول کو زیادتی صحت کی وجہ سے مقدم کرنا اولی ہے اور اگر تصحیح ایسے صیغے سے ہو جو اس روایت پر صحت کے منحصر ہونے اور مخالف روایت کے ضعف پر دلالت کرتی ہو جیسے صحیح، مأخوذ بہ وغیرہ تو مخالف روایت پر فتوی دینا جائز نہیں، الا یہ کہ دوسری روایت کی تصحیح کسی اور کتاب میں ہو تو مؤکد یا متفق علیہ قول کو مقدم کیا جائے گا۔

(۳) صریح تصحیح، التزامی تصحیح سے زیادہ قوی ہوتی ہے، لہٰذا جہاں صراحتاً تصحیح نہ ہو، التزامی تصحیح پر عمل کیا جائے گا اور جہاں دونوں ہوں تو صریح کو مقدم کیا جائے گا۔

(۴) مالکیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے زیادہ قریب ہے، لہٰذا دو صورتوں میں فتوی کے لئے اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۱) ضرورت و حاجت کے وقت مثلا احناف کی رائے پر عمل کرنے میں حرج اور تنگی ہو جیسے مسئلہ مفقود میں۔

(۲) مسئلہ میں مذہب حنفی کا کوئی قول نہ ہو۔

[6] مشائخ حنفیہ کی ترجیحات کے ما بین دفع تعارض کے ضوابط

بسا اوقات علماء احناف کی تصحیح و ترجیح کے مابین تعارض ہوتا ہے۔ ایک ہی مسئلہ میں کئی کئی اقوال و روایات کی تصحیح و ترجیح پائی جاتی ہے، ایسی صورت میں اگر دونوں قول یا روایتوں میں سے ہر ایک کی تصحیح ایک ہی طریقہ پر ہو اور مصحح بھی ایک ہو یا زیادہ ہو لیکن ان کا درجہ ایک ہی ہو تو مفتی جس پر چاہے فتوی دے اور اگر مصحح ایک ہو اور دونوں قولوں میں تقدیم و تاخر کا علم ہو تو آخری تصحیح پر عمل کیا جائے گا ورنہ پھر مندرجہ ذیل ضوابط کی روشنی میں کسی ایک کو راجح قرار دیا جائے گا۔

(۱) اگر کسی قول کی تصحیح زیادہ قوی الفاظ کے ذریعہ ہو تو اسے دوسرے قول پر ترجیح حاصل

ہوگی مثلا لفظ الأصح کی تصحیح کوالصحیح کی تصحیح پراورلفظ الفتوی والی تصحیح کودیگرالفاظ سے کی گئی تصحیح پرترجیح حاصل ہوگی وغیرہ۔

(۲)اقوال میں تعارض کے وقت جس قول کو'مفتی بہٖ' کہا گیا ہو وہ صحیح اور ظاہر الروایۃ پرمقدم ہوگا۔

(۳)فتوی اور تصحیح میں اختلاف ہوتو ظاہرالروایۃ کوغیرتصحیح شدہ روایت پرترجیح دی جائے گی۔

(۴)اگردوتصحیح شدہ قولوں میں ایک متون میں ہواوردوسراشروح یافتاوی میں ہوتو جب تک غیرمتون کےقول کی تصحیح کی صراحت نہ ہومتون والےقول کومقدم کیا جائے گا۔

(۵)صریح تصحیح شدہ قول کومتون معتمدہ میں واردالتزامی تصحیح شدہ اقوال پرمقدم کیا جائے گا۔

(٦)امام صاحب کا قول اصل ہونے کی وجہ سے امام صاحب کےقول کوان کے تلامذہ کےقول پرمقدم کیا جائے گا۔

(۷)مذہب کے اکثر کبارِمشائخ نے جس قول کواختیارکیا ہو وہ دوسرےقول پرمقدم ہوگا۔

(۸)استحسان کی تقدیم اصل ہونے کی وجہ سے سوائے چندمسائل کے استحسان قیاس سے اولی ہے لہٰذا بوقت تعارض اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(۹)وقف کےمسائل میں جوقول انفع للوقف ہواسے ہی اختیارکیا جائے گا۔

(۱۰)اہل زمانہ کے لئے جوقول زیادہ موافق اورآسان ہواسی پراعتمادکرنا اولی ہے۔

(۱۱)زکوۃ کے باب میں جوقول انفع للفقراء ہووہ اولی ہے۔

(۱۲)عموماً مصلحت کا اعتبارکیا جاتائے گا؛ چنانچہ جس قول میں مصلحت ہواس کواختیار کرکےاس پرعمل کرنا زیادہ اولی ہے۔

(۱۳)شبہات کی بناء پرحدودکودفع کردیا جاتا ہے، چنانچہ جس قول میں دفعِ حد غالب

ہووہ دوسرے قول سے افضل ہوگا اور تصحیح میں اختلاف کے وقت اس پر عمل بھی اولی ہوگا۔

(۱۴) جب تصحیح شدہ اقوال حلت وحرمت کے درمیان دائر ہوتو جانب حرمت کو اختیار کرنا اولی واحوط ہے۔

(۱۵) دلائل میں غور وفکر کی صلاحیت رکھنے والا فقیہ اگر دو قول میں سے ایک کو زیادہ قوی دیکھے تو اس پر عمل کرنا اولی ہے۔

(۱۶) اسی طرح دو تصحیح شدہ اقوال میں جس قول کی دلیل زیادہ واضح اور ظاہر ہو اسے دوسرے پر مقدم کیا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اپنے اس منظومہ میں انہی قواعد کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وان تجد تصحیح قولین ورد — فاختر لما شئت فکل معتمد
إلا إذا کانا صحیحا وأصح — أوقیل : ذا یفتی به فقد رجح
أو کان فی المتون أو قول الإمام — أو ظاهر المروی أوجل العظام
قال به أو کان الاستحسانا — أوزاد للأوقات نفعا بانا
أو کان ذا أوفق للزمان — أو کان ذاأوضح فی البرهان
هذا إذا تعارض التصحیح — أولم یکن أصلا به تصریح
فنأخذ الذی له مرجح — مما علمته فهذا أوضح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الطهارة

کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو

اگر کنویں میں کوئی بڑا جانور گر کر مر جائے یا چھوٹا جانور گر کر پھول پھٹ جائے تو کنویں کا سارا پانی نکال کر اس کو خالی کر دیا جائے گا۔

اور اگر کنواں چشمہ دار ہو اور کنویں کا سارا پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو شیخینؒ کے نزدیک کنویں میں جتنا پانی موجود ہے اندازہ لگا کر اسی کے بقدر پانی نکالا جائے گا، امام محمدؒ کے نزدیک دوسو سے تین سو ڈول تک پانی نکالا جائے گا۔

وإن مات فيها كلب أو شاة أو آدمی نزح جميع مافيهامن الماء ،وان انتفخ الحيوان فيها او تفسخ نزح جميع مافيها صغر الحيوان أو كبر .وان كان البئرمعينا لاينزح ووجب نزح مافيها أخرجوا مقدار مافيها من الماء ـ وعن محمدؒ أنه قال : ينزح منها مائتادلو إلى ثلاث مائةٍ (قدوری : ٢٨/٢٧،البشری)

مسئلہ مذکور میں حضراتِ شیخینؒ سے امام محمدؒ کے اختلاف کی توجیہ کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

فكأنه بنى قوله على ماشاهد فى بلده (هدايه : ٤٢/١ ، مكتبه بلال ديوبند)

یعنی امام محمدؒ کے زمانہ میں بغداد کے کنویں تقریبا ۲۰۰/۳۰۰ ڈول کے بقدر پانی والے ہوتے تھے اس لیے پورے کنویں کے پانی کے اخراج کے طریقے اور اندازہ کے طور پر ہی یہ حکم دیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ اختلاف لفظی ہے چنانچہ شامی میں امام محمد کے قول کی مذکورہ بالا توجیہ کرنے کے بعد لکھا ہے:

و كذا ماروى عن الامام من نزح مائة فى مثل آبار الكوفة لقلة مائها۔
(ردالمحتار علی الدر المختار:۳۷۲/۱،زکریا)

یعنی امام صاحب کے اندازہ کے مطابق کوفہ کے کنویں عامۃً سو ڈول پانی کے بقدر ہوتے

تھے اس لیے کوفہ میں پورا پانی نکال نے کے طور پر ۱۰۰ ڈول نکالنے کا حکم دیا تھا خلاصہ یہ ہوا کہ پورے کنویں کا پانی نکالنا ضروری ہے، لہٰذا اندازہ سے کنویں کے پانی کی مقدار متعین کر لی جائے ۱۰۰/۲۰۰/۳۰۰ اور پھر اتنے ڈول پانی نکال لیا جائے۔

کنویں میں مرے پڑے جانور کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو

اگر کنویں میں چوہا یا اس کے علاوہ کوئی جانور مرا ہوا دیکھا گیا اور یہ معلوم نہیں کہ کس وقت گرا ہے اور ابھی وہ پھولا پھٹا نہ ہو تو؛ اگر اس پانی سے وضوء کر کے نماز پڑھی ہو یا کپڑا وغیرہ دھویا ہو تو ایک رات اور ایک دن کی نماز کا اعادہ کرے اور جو کپڑا وغیرہ اس کے ذریعہ دھویا ہے اسے پاک پانی سے دھولے۔ اور اگر جانور کنویں میں پھول پھٹ گیا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین دن اور تین رات کی نماز کا اعادہ کرے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جب تک یقینی طور پر اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو جائے اس پر کسی چیز کا اعادہ لازم نہیں۔

واذا وجد فی البئر فأرة میتة أو غیرھا، لایدرون متی وقعت ولم تنتفخ ولم تنفسخ أعادوا صلاة یوم ولیلة اذا کانوا توضؤوا منھا وغسلوا کل شئی أصابه ماؤھا۔ و إن انتفخت أو تفسخت أعادوا صلاة ثلاثة أیام و لیالیھا فی قول أبی حنیفة، و قال ابو یوسف و محمد لیس علیھم اعادة شئی حتی یتحققوا متی وقعت(قدوری: ۲۹/۲۸، بشری)

علامہ شامیؒ نے اولاً صاحب جوہرہ اور فتاوی عتابی کے حوالہ سے قاسم بن قطلو بغا کا قول صاحبین کے مذہب کے مفتی بہ اور مختار ہونے کا نقل فرمایا ہے؛ البتہ اس کے بعد اس سے اختلاف کرتے ہوئے امام صاحب کے قول کو بوجہ استحسان راجح قرار دیا ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وقالا من وقت العلم، فلا یلزمھم شئی قبله قیل وبه یفتی۔ قوله: (قیل وبه یفتی) قائله صاحب الجوھرة۔وقال العلامة قاسم فی تصحیح القدوری: قال فی فتاوی العتابی قولھما ھو المختار۔قلت : لم یوافق علی ذلك، فقد اعتمد قول الامام البرھانی والنسفی والموصلی وصدرالشریعه ورجح دلیله فی جمیع المصنفات، و صرح فی البدائع بأن قولھماقیاس وقوله استحسان، وھو الأحوط فی العبادات۔ (شامی : ۳۷۸/۱ زکریا)

ترجمہ: علامہ قاسم نے تصحیح القدوری میں فرمایا کہ فتاوی عتابی میں ہے کہ صاحبین کا قول ہی پسندیدہ ہے؛ لیکن اس سے اتفاق نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ امام صاحب کے قول پر علامہ برھانی، نسفی، موصلی اور صدر الشریعہ نے اعتماد کیا ہے اور تمام تصنیفات میں اسی کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ اور بدائع میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ صاحبین کا قول قیاس ہے اور امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے اور عبادات میں اسی میں احتیاط کا پہلو ہے۔

تیمم

کن چیزوں سے تیمم درست ہے ؟

طرفینؒ کے نزدیک تیمّم ہر اس چیز سے جائز ہے جو زمین کی جنس سے ہو جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچ، چونے کا پتھر، سرمہ اور ہڑتال۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف مٹی اور ریت سے ہی تیمّم جائز ہے۔

ویجوز التیمم عند أبی حنیفة و محمد بکل ما کان من جنس الأرض کالتراب والرمل والحجر والجص والنوره والکحل والزرنیخ۔ وقال أبو یوسف لایجوز إلا بالتراب والرمل۔(قدوری: ٣٤، بشری۔ الاختیار: ٢٣/١، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ علامہ شامیؒ امام ابو یوسف کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

ومافی الحاوی القدسی من أنه هوالمختار غریب مخالف لما اعتمده أصحاب المتون۔ (شامی: ٤٠٥/١، زکریا)

ترجمہ: حاوی قدسی میں جو یہ بات لکھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہی پسندیدہ ہے یہ نادر قول ہے اور اصحاب متون نے جس پر اعتماد کیا ہے اس کے مخالف ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لو تیمم بالرمل او الغبار اوالحجر الأملس او النورة أوالجص او الزرنیخ او المَرْدَار

سَنُجِ الذی لاتراب علیه أوالآجر جاز (فتاوی سراجیه : ٤٦ / زم زم افریقه)

علامہ علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں:

قال ابوحنیفة و محمد یجوز بکل ماهو من جنس الارض وقال ابویوسفؒ لایجوز الا بالتراب والرمل خاصة وروی المعلی عن ابی یوسف انه لایجوز إلا التراب وهو قوله الأخیر وبه أخذ الشافعی والصحیح قول ابی حنیفة ومحمدؒ۔(تحفة الفقهاء: ۱ / ٤۱)

سامان سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا

اگر کوئی شخص کجاوہ یا سامانِ سفر میں پانی رکھ کر بھول گیا اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں اس کو یاد آیا؛ اب نماز کا وقت باقی ہو یا ختم ہو گیا ہو؛ طرفینؒ کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ نہیں کرے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اعادہ کرے گا۔

والمسافر اذا نسی الماء فی رحله فتیمم وصلی ثم ذکر الماء فی الوقت لم یعد صلاته عند أبی حنیفةؒ ومحمدؒ۔ وقال ابو یوسفؒ یعید۔ (قدوری: ۳۷/۳٦، بشری۔ الاختیارلتعلیل المختار: ۲۵/۱، بیروت)

ہدایہ میں ہے کہ یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مسافر نے بذات خود سامان میں پانی رکھا ہو یا اس نے کسی کو کہہ کر رکھوایا ہو اور پھر بھول گیا اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی۔

اور اگر سامان سفر میں وضوء کا پانی کسی نے مسافر کے حکم اور علم کے بغیر رکھا ہو اور مسافر نے تیمّم کر کے نماز پڑھنے کے بعد وہ پانی دیکھا تو اس صورت میں بالاتفاق اعادہ نہیں ہے۔

والخلاف اذا وضعه بنفسه أو وضعه غیره بأمره، (هدایه: ۵۳/۱،مکتبه بلال)

پھر آگے صاحب ہدایہ تیمّم کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے لئے پانی کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

ولهما انه لاقدرة بدون العلم وهو المراد بالوجود ۔ (هدایه: ۵۳/۱، بلال)

یعنی وجود سے مراد پانی کے وجود وعدمِ وجود کا علم ہے، لہٰذا جب علم ہی نہ ہوگا تو قادر علی الماء نہ سمجھا جائے گا اور اس کا تیمّم درست ہوگا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

و لو نسیه المسافر فی رحله وصلی بالتیمم لایعید عند الطرفین وقال أبو یوسف یعید (القول المقدم فیه راجح کما هودأبه)(ملتقی الابحر: ۶۵/۱)

علامہ قاضی خان فرماتے ہیں:

مسافرنسی الماء فی رحله أو فی رحله ماء ولم یعلم به فتیمم فصلی جازت الصلاة فی قول أبی حنیفة ومحمد. (القول المقدم فیه راجح کما صرح الشامی فی شرح عقود رسم المفتی)(فتاوی خانیة: ۶۳/۱ زکریا)

موزے پر مسح

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جراب پر مسح کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ وہ مجلد (اس کے اوپر اور نیچے دونوں حصوں میں چمڑا لگا ہوا) ہو یا منعل (صرف نیچے کے حصہ میں چمڑا لگا ہوا) ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر جراب موٹے کپڑے کے ہوں اور پانی چھن کر قدم تک نہ پہنچتا ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

ولا یجوز المسح علی الجوربین إلا أن یکونا مجلدین أو منعلین۔ وقالا: یجوزاذاکانا ثخینین لایشفان (قدوری: ۴۱،۴۲،بشری)

صاحب ہدایہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ذکر کرکے فرماتے ہیں:

وعنه انه رجع الی قولهما وعلیه الفتوی ۔ (هدایه :۶۰/۱، بلال)

یعنی امام صاحب سے صاحبین کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے اور اسی پر فتوی ہے، گویا یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

وقال أبویوسف ومحمد یجوز اذاکانا ثخینین، الهدایة، وعنه أنه رجع إلی قولهما وعلیه الفتوی.(التصحیح والترجیح:۱۴۶ بیروت)

حیض اور نفاس کے مسائل

حیض کی اقل مدت

طرفینؒ کے نزدیک حیض کی اقل مدت تین دن اور تین رات ہے۔ امام ابویوسفؒ کا ایک قول

یہ ہے کہ دو دن مکمل اور تیسرے دن کا اکثر حصہ۔

وأقـل الحيض ثلاثة ايام ولياليها ـ وعن ابی یوسف اقله یومان واکثر الثالث اقامة للأکثر مقام الکل۔ (الاختيار: ۳۰/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

هذا نقص عن تقدير الشرع ـ (هدايه: ۶۱/۱،بلال)

یعنی اگر حیض کی اقل مدت مکمل تین دن نہ شمار کی جائے تو یہ شریعت کی متعینہ مقدار (ثلاثة قروء) میں کمی کرنا ہوگا جو کہ درست نہیں لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وأقـله ثلاثة أيام بلياليها يعنی ثلاث ليال كما هو ظاهر الرواية (مجمع الأنهر: ۷۸/۱ کوئٹه)

خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر الروایت کے مطابق تینوں اماموں کا مذہب یہی ہے امام ابو یوسف کا اختلاف، ان کی ایک روایت ہے اور اس پر کسی نے فتوی بھی نہیں دیا ہے۔

توأمین کی ولادت میں نفاس کی ابتداء

: اگر کسی عورت نے ایک ہی حمل میں دو بچے جنے تو شیخینؒ کے نزدیک پہلے بچے کی ولادت کے بعد جو خون نکلے اسی سے عورت کے نفاس کی ابتداء مانی جائیگی۔

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت کے بعد آنے والے خون سے نفاس کی ابتداء شمار ہوگی۔

ومن ولدت ولدين فی بطن واحد فنفاسها ماخرج من الدم عقيب الولد الأول عند أبی حنيفة و أبی يوسف، وقال:محمد وزفر من ولد الثانی (قدوری: ۵۰، بشری)

اس مسئلہ میں علامہ شامیؒ نے شیخین کے مذہب کو صحیح قرار دیا ہے، شامی میں ہے:

والـنـفـاس لأم توأمين من الأول: والمرئی عقيب الثانی، إن كـان فی الأربعين فمن نفاس الأول وإلا فاستحاضة، وقيل: إذاكان بينهما أربعون يجب عليها نفاس من الثانی۔ والـصـحـيـح هـوالأول ـ نهـايـه وبحر، ثم ماذكره المصنف قولهما۔ وعند محمد وزفر

:النفاس من الثانی والأول استحاضة۔ وثمرة الخلاف فی النهر۔ (ردالمحتارعلی الدر المختار: ۴۹۹/۱، ۵۰۰، زکریا)

ترجمہ: ایک ہی حمل سے دو بچے جننے والی عورت کا نفاس پہلے بچے کی ولادت کے بعد آنے والے خون سے شمار ہوگا، اگر دوسرے بچے کے بعد آنے والا خون چالیس دنوں کے اندر ہو تو وہ بھی نفاس ہوگا ورنہ تو استحاضہ ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ اگر دونوں بچوں کے درمیان چالیس دن کا فاصلہ ہو تو عورت پر لازم ہے کہ وہ دوسرے خون سے نفاس کو شمار کرے اور صحیح پہلا ہی قول ہے۔ نہایہ، بحر۔

پھر مصنفؒ نے جو ذکر کیا ہے وہ شیخینؒ کا قول ہے اور مام محمد اور امام زفرؒ کے نزدیک نفاس دوسرے خون سے شروع ہوگا اور پہلا استحاضہ شمار ہوگا، اور اختلاف کا ثمرہ نہر میں ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

قد اختلف العلماءؒ فیه (أی فی أول وقت النفاس) قال ابو حنیفة و أبویوسف هو من وقت ولادة الولد الأول وفی الزاد هو الصحیح، وقال محمد وزفر من الولد الثانی۔(الفتاوی التاتارخانیة :۲۹۰/۱ کراچی)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ومن ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسها ما خرج من الدم عقیب الولدالأول عند أبی حنیفة و أبی یوسف وقال محمد من الثانی ، قال الاسبیجابی :الصحیح هو الفتوی الأول، واعتمده الأئمة المصحِّحون.(التصحیح والترجیح :۱۵۰ بیروت)

نجاست سے پاکی کا بیان

شیخینؒ کے نزدیک پانی کے علاوہ دوسری مائع اشیاء یعنی ہر ایسی چیز سے جو بہنے والی ہو، پاک ہو، اور اس کے ذریعہ نجاست کو زائل کرنا ممکن ہو؛ پاکی حاصل کرنا جائز ہے، جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی وغیرہ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تطہیر نجاست صرف پانی سے ہی ہوگی۔

ویجوز ازالة النجاسة بالماء ولا خلاف فیه قال علیه الصلوة والسلام: ثم اغسلیه بالماء وبکل مائع طاهر ینعصر بالعصر کالخل وماء الورد ومایعتصر من الشجر

والورق،وقال محمدؒ وزفرلایجوزإلا بالماء. (الاختیار:١/٣٨ ٤،بیروت)

والحدیث اخرجه صحیحین بلفظ تحتیه فلتقرصه ثم لتنضحه بماء، حدیث اسماء بنت ابی بکرؓ.(بخاری: کتاب الحیض، باب غسل الدم: ١/٦٧،مومبائی، مسلم: باب نجاسة الدم و کیفیة غسله: ١/٤٠ ١)

صاحب ہدایہ شیخین کے قول کوترجیح دیتے ہوئےفرماتے ہیں:

ولهما ان المائع قالع والطهوریة بعلة القلع والإزالة۔ (هدایه : ١/٦٩،بلال)

یعنی مائع چیزنجاست کوزائل کرنے والی ہوتی ہےاورحکم طہارت موقوف ہےنجاست کے ازالہاورختم ہونے پر،جومائع سےبھی حاصل ہوجاتا ہے۔

یطهر بدن المصلی وثوبه من النجس الحقیقی بالماء وبکل مائع طاهر مزیل کالخل وماء الورد لاالدهن وعند محمد لایطهر الا بالماء (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر :١/٦٤ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کےقول کواختیارکیا ہے۔ملاحظہ ہو: کنز :٩ بیروت، قدوری:٥١بشری مختارمتن الاختیار:١/٣٨بیروت)

نوٹ: علامہ شامیؒ حلیہ کےحوالہ سےفرماتے ہیں کہ متن میں مذکور مائع چیزسےنجاست زائل کرنے کاجواز بوقت ضرورت ہے، بدون ضرورت مکروہ ہوگا،اس لئے کہ یہ اضاعت مال میں سے ہے۔

تنبیه: صرح فی الحلیة فی بحث الاستنجاء بأنه تکره ازالة النجاسة بالمائع المذکورمما فیه من اضاعة الماء عند عدم الضرورة ۔ (شامی: ١/٥١٠، زکریا)

مأکول اللحم کی لید اور پیشاب کا حکم

گھوڑےاورگائےوغیرہ کی لیداور ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب امام ابوحنیفہؒ کےنزدیک نجاست غلیظہ ہےاورصاحبینؒ کےنزدیک نجاست خفیفہ ہے۔

وکذالك الروث والاخثاء وبول مالا یؤکل لحمه من الدواب عند ابی حنیفة لأن نجاستها ثبتت بنص لم یعارض غیره وهو قوله علیه الصلاة والسلام فی الروث ”انه

رجس“ والأخثاء مثله۔ وعندهما مخففة لعموم البلوی به فی الطرقات وقوع الإختلاف فیه۔(الإختیار: ٣٦/١، بیروت)

والحدیث اخرجه البخاری بلفظ ”هذا رکس“ (کتاب الوضوء، باب لایستنجی بروث: ٤٠/١ مومبائی)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفی الشرنبلالیة قولهما أظهر عزاه فیها إلی مواهب الرحمن لکن فی النکت للعلامة قاسم: ان قول الامام بالتغلیظ رجحه فی المبسوط وغیره ولذا جری علیه اصحاب المتون۔ (شامی : ٥٢٥/١ زکریا)

ترجمہ: شرنبلالیہ میں صاحبین کے قول کو اظہر قرار دیا گیا ہے؛ لیکن علامہ قاسم کی کتاب ”النکت“ میں یہ بات مذکور ہے کہ مبسوط اور دیگر کتب میں امام صاحب کے نجاست غلیظہ والے قول کو ترجیح دی گئی ہے اور اصحاب متون نے بھی اسی کو پسند کیا ہے۔

من نجس مغلظ کالدم والبول...... وکذا الروث والخثی خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح)(ملتقی الابحر: ٥١/١ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے،(کنز:٩ بیروت، مختار متن الاختیار:٣٦/١ بیروت)

موزے پر سے نجاست پاک کرنے کا طریقہ

اگر موزے پر کوئی جسم دار نجاست لگ جائے جیسے گوبر وغیرہ پھر خشک ہوجائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک زمین پر اسے رگڑ دینے سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر تر ہو تو صرف رگڑنا کافی نہیں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جسم دار نجاست خشک ہو یا تر دونوں صورت میں زمین سے رگڑ دینا ہی کافی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دھونا ضروری ہے، صرف رگڑنے اور پوچھنے سے پاکی حاصل نہیں ہوگی۔ اور اگر نجاست غیر جسم دار ہو جیسے شراب وغیرہ تو اس میں سب کے نزدیک دھونا ضروری ہے۔

وإذا أصاب الخف نجاسة لهاجرم کالروث والعذرة فجف فدلکه بالأرض جاز

والـرطب ومالا جرم له کالخمر والبول لایجوز فیه إلا الغسل ھذا عند أبی حنیفةؒ، وقال ابـویوسفؒ یجزئ المسح فیھما الا البول والخمر، وقال محمدؒ لایجوز فیھما إلا الغسل کالثوب۔ (الاختیار: ۳۶/۱،۳۷، بیروت)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول راجح اور مفتی بہ ہے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ویطھـر خف ونـحوہ کنعل تنجس بذی جرم (أي وان کان رطبا علی قول الثاني وعلیه أکثر المشائخ، وھو الأصح، المختار، وعلیه الفتوی لعموم البلوی) بدلك یزول به أثرھا۔(ردالمحتارعلی الدر المختار: ۵۱۰/۱،۵۱۱، زکریا)

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے مطابق موزہ اور جوتا وغیرہ جو جسم دار نجاست کے لگنے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا ہو اس طرح رگڑنے سے پاک ہوجائے گا جس سے اس کا اثر ختم ہوجائے، اگر چہ وہ تر ہو۔ اکثر مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے، یہی اصح اور مختار قول ہے اور عموم بلوی کی بناء پر اسی پر فتوی ہے۔ علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

والـخف بـالـدلك بنجس ذی جرم أی یطھر الخف بالدلك اذا تنجس بنجس ذی جرم ولـم یشتـرط الـجـفـاف وھـو قـول ابی یوسفؒ لقوله علیه السلام : فمن اراد أن یدخل الـمسـجـد فـلیـقـلـب نـعلیه فإن رأی بھما أذی فلیمسحھما بالارض فان الأرض لھما طھـور" ولأن البـلـوی الـعامة قد تحققت فلا معنی لإشتراط الجفاف اذ یلحقھم بذلك حرج وھو مدفوع ویشترط عندہ زوال الرائحة وعلی قوله اکثر المشایخ قال الشلبی فی ھـامشــه : قـولــه اکثـر الـمشـایـخ أی وعـلیــه الفتوی(تبیین : ۱/ ۱۹۴ زکریا، حاشیة الشلبی: ۱۹۵/۱ زکریا) (ملتقی الابحر: ۸۷/۱ کوئٹه ،مجمع الانھر : ۱/ ۸۸ کوئٹه)

غیر مأکول اللحم پرندے کی بیٹ

غیر مأکول اللحم پرندے کی بیٹ اصح قول کے مطابق ناپاک ہے، البتہ اگر کپڑے پر لگ جائے تو نماز ہوگی یا نہیں؟ اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک درہم کی مقدار سے زیادہ کپڑے پر لگ جائے تب بھی اس میں نماز جائز ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہوگی۔

وخرء مالا یؤکل لحمه من الطیور نجاسته مخففة لعموم البلوی... وعندمحمدؒ نجاسته غلیظة۔ (الاختیار: ۳۷/۱، ۳۸، بیروت)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں اصح قول کے مطابق شیخینؒ اورامام محمدؒ کا یہ اختلاف تخفیف نجاست میں ہے، نہ کہ مطلق نجاست میں، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإن اصابه خرء مالا یؤکل لحمه من الطیور اکثر من قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه عند ابی حنیفةؒ و ابی یوسفؒ وقال محمدؒ لایجوز، فقد قیل إن الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهوالاصح۔ (هدایه: ۷۳/۱،بلال)

اگرغیرمأ کول اللحم پرندے کی بیٹ ایک درہم سے زیادہ کپڑے پرلگ جائےتو شیخینؒ کے نزدیک اس میں نماز ہوجائیگی، جبکہ امام محمدؒ کےنزدیک نہیں ہوگی۔ایک قول کے مطابق شیخین اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف نجاست کے سلسلہ میں ہے، اوراصح قول کے مطابق یہ اختلاف مقداریعنی تخفیف نجاست کے سلسلہ میں ہے۔اس مسئلہ میں شیخین کا قول راجح ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انهاتذرق من الهواء والتحامی عنه متعذرفتحققت الضرورة (هدایه: ۷۳/۱)

یعنی بربناءضرورت غیرمأ کول اللحم پرندوں کی بیٹ کی ناپاکی میں تخفیف سے کام لیا گیا ہے، کیوں کہ یہ پرندے ہواءمیں اڑتے ہیں اس لئے ان سے بچنادشوار ہےجس کی بناءپرضرورت پائی گئی اورضرورت کی بناءپرناپاکی میں تخفیف کےقول کواختیارکیاجاتاہے۔

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ کےقول کےمطابق امام ابویوسفؒ امام صاحب کےساتھ ہیں لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ ان کی ایک روایت ہے،صاحب بحرنے اس مسئلہ میں کافی تفصیل ذکرکی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

امام ابوجعفرہندوانی اورامام کرخی کا اس میں اختلاف ہے۔امام ہندوانی نے ذکرکیاہے کہ امام صاحب کےنزدیک اسکی نجاست نجاست خفیفہ میں ہے، اورصاحبین کےنزدیک غلیظہ میں ہے،امام کرخی کےقول کےمطابق شیخین کےنزدیک کےنزدیک وہ طاہرہے،اورامام محمد کےنزدیک غلیظہ ہےاورایک روایت کےمطابق امام ابویوسف تخفیفِ نجاست میں امام صاحب کےساتھ ہے،

گویا امام ابو یوسف کی تین روایتیں ہیں (۱) طہارت (۲) تغلیظ (۳) تخفیف، امام صاحب کی دو روایتیں ہیں: (۱) طہارت (۲) تخفیف، امام محمد کی ایک روایت ہے: (۱) تغلیظ

علماء نے ہندوانی اور کرخی دونوں کے قول کی تصحیح فرمائی، البتہ علامہ شامی، ابن نجیم اور زیلعی وغیرہ نے امام ہندوانی کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ اصحاب متون نے اسی قول کو اختیار کیا ہے.

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والثالث خرء طير لايؤكل وقد اختلف الامامان الهندوانی والكرخی فيما نقلاه عن أئمتنا فيه، فروى الهندوانی انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما، وروى الكرخی انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل إن أبايوسف مع ابی حنيفة فی التخفيف أيضا، فاتفقوا على أنه مغلظ عند محمد، وأما أبويوسف فله ثلاث روايات الطهارت والتغليظ والتخفيف، واما أبوحنيفة فروايتان : التخفيف والطهارت واما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضی خان فی شرح الجامع الصغير انه نجس عند أبی حنيفة وأبی يوسف حتى ...... وصحح الشارح و جماعة رواية الهندوانی فالتخفيف عنده لعلوم البلوى وهی موجبة للتخفيف........ وصح صاحب المبسوط رواية الكرخی وهی الطهارة عندهما وكذا صححه فی الدقائق والأولى اعتماد التصحيح الأول لموافقته لما فی المتون (البحر الرائق : ۱/ ۳۰۷، زكريا) شامی : ۵۲۷/۱ زكريا، تبيين ۱/ ۲۰۳ زكريا، حاشية الشلبی : ۱/ ۲۰۳ زكريا)

نجاست غلیظہ اور خفیفہ کی تعریف میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف

ہر وہ چیز جس کی نجاست کے بارے میں نص وارد ہو، اور کوئی دوسری نص اس کے معارض نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی نجاست غلیظہ ہے اور اگر کوئی دوسری نص معارض ہو تو اس کی نجاست خفیفہ ہے۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جس نجاست میں ائمہ نے اختلاف کیا ہو اس کی نجاست خفیفہ

ہےاور جس میں اختلاف نہ ہو وہ غلیظہ ہے۔

ثم اعلم ان المغلظ من النجاسة عند الامام ماورد فيه نص لم يعارض بنص آخر فإن عورض بنص آخر فمخفف كبول مايؤكل لحمه فان حديث "استنزهوامن البول" يدل على نجاسته، وحديث العرنيين يدل على طهارته. و عندهما: مااختلف الأئمة فى نجاسته فهو مخفف فالروث مغلظ عنده لأنه عليه الصلوة والسلام سماه ركساً ولم يعارضه نص آخروعندهما مخفف لقول مالك بطهارته لعموم البلوى.(ردالمحتار على الدرالمختار: ١/٥٢٢، زكريا)

ہدایہ میں ہے:

وقدرالدرهم ومادونه من النجس المغلظ كالدم، والبول، والخمر، وخرء الدجاج، وبول الحمار جازت الصلوةمعه وان زاد لم تجز۔

یعنی نجاست غلیظہ میں درہم اوراس سے کم مقدار کے ساتھ نماز جائز ہے جیسے خون (انسان اورغیر مأکول اللحم جانور کا) پیشاب ،شراب ،مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب اوراگر ایک درھم سے زائد ہوتو جائز نہیں۔

مذکورہ بالا مثالیں بالاتفاق نجاست غلیظہ کی ہیں۔

وإن كانت مخفف كبول مايوكل لحمه جازت الصلوة معه حتى يبلغ ربع الثوب ... وإنما كان مخففا عند ابى حنيفة و ابى يوسف لمكان الاختلاف فى نجاسته أو لتعارض النصين على اختلاف الاصلين۔(هدايه : ١/٧٢)

اورنجاست خفیفہ جیسے مأکول اللحم جانور کا پیشاب اگر کپڑے کے چوتھائی حصہ کے بقدر نہ لگا ہوتو نماز جائز ہو جائے گی...اور بول مأکول اللحم امام ابوحنیفہؒ اورامام ابو یوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ میں سے ہے۔اس کی نجاست میں اختلاف ہونے کی بناء پر یا دونص کے متعارض ہونے کی بناء پر جیسا کہ اس سلسلہ میں امام صاحبؒ اورامام ابو یوسفؒ کے اصول میں اختلاف ہے۔

نوٹ: قاعدے کے مطابق ماکول اللحم جانور میں صاحبین کا امام صاحب سے اختلاف ہونا چاہئے تھا،مگرامام محمدؒ بول ماکول اللحم کونجاست خفیفہ سے بھی آگے بڑھ کر پاک مانتے ہیں،اس لئے

اس مسئلہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے مابین خفیفہ اور غلیظہ کا اختلاف باقی رہا، جب کہ طہارت اور عدم طہارت میں یہ دونوں امام محمدؒ سے اختلاف رکھتے ہیں۔

حنفیہ کے یہاں نجاست کے خفیفہ اور غلیظہ ہونے کا ایک اور معیار

غیر مأکول اللحم پرندوں کی بیٹ کے متعلق شیخین اور امام محمد کے اختلاف کی وضاحت کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کے خفیفہ اور غلیظہ ہونے میں ''ضرورت اور عدم ضرورت'' کو بھی معیار سمجھا گیا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وإن اصابه خرء مالا یوکل لحمه من الطیور اکثرمن قدر الدرهم اجزأت الصلوة فیه عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لایجوز.

فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسة وقد قیل فی المقدار وهوالاصح هویقول ان التخفیف لضرورة ولاضرورة لعدم المخالطة فلایخفف۔ ولهما انها تذرق من الهواء والتحامی عنه متعذرفتحققت الضرورة۔(۷۳/۱)

ترجمہ: اور اگر کپڑے پر ایک درہم کی مقدار سے زیادہ غیر مأکول اللحم پرندے کی بیٹ لگ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک اس میں نماز ہو جائے گی، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہیں ہوگی۔

اس اختلاف کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ اختلاف نجاست وعدم نجاست کے بارے میں ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ نجاست کے تخفیف وعدم تخفیف کے بارے میں ہے اور یہی زیادہ صحیح قول ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے اور غیر مأکول اللحم پرندوں کا انسان سے اختلاط نہ ہونے کی بناء پر ضرورت نہیں ہے، لہٰذا تخفیف بھی نہیں کی جائے گی۔ شیخینؒ فرماتے ہیں یہ پرندے ہواء میں اڑتے ہیں اس لئے ان سے بچنا دشوار ہے، لہٰذا اس دشواری کی بناء پر ضرورت کا تحقق پایا گیا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست کے غلیظہ اور خفیفہ ہونے کے دو معیار ہوئے (۱) اختلاف ائمہ (صاحبینؒ) اور تعارض نصین (امام ابوحنیفہؒ): اس معیار میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ (۲) ضرورت اور عدم ضرورت: پرندوں کی بیٹ میں یہ معیار معتبر ہے یا نہیں اس میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف ہے۔

کتاب الصلوة

اوقات صلوۃ کا بیان

ظہر کا وقت

مسئلہ (۱): زوال کے بعد سے سایۂ اصلی کے علاوہ ہر چیز کا سایہ دومثل ہونے تک امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، صاحبین کے نزدیک زوال کے بعد سے سایۂ اصلی ایک مثل ہونے تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

وأول وقت الظهر اذا ازالت الشمس وآخر وقتها عن أبی حنيفة اذا صار ظل كل شئ مثليه سوی فئی الزوال۔ وقال ابويوسف ومحمد اذا صار كل شئ مثله۔ (قدوری :۵۷،۵۸، بشری، الإختيار: ۴۲/۱، بيروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہؒ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کوراجح قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم، واشد الحر فی ديارهم فی هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لاينقضی الوقت بالشك .هدايه ۷۷/۱ ۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کے آگ کی تپش کی بناء پر ہوتی ہے۔ اور گرمی کی شدت ان کے دیار میں اسی وقت ہوتی ہے؛ چنانچہ جب آثار میں تعارض پیدا ہوگیا تو شک کی وجہ سے ظہر کا وقت ختم نہ ہوگا۔

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے صاحبین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے درمختار میں ہے:

وعنه مثله وهو قولهما وزفر والائمة الثلاثة ، قال الامام الطحاوی وبه نأخذ وفی غررالاذكار وهو المأخوذبه وفی البرهان وهو الأظهر، لبيان جبريل وهو نص فی الباب وفی الفيض: وعليه عمل الناس اليوم وبه يفتی. الدر المختار : ۱۴/۲ ۔ زکریا۔

امام صاحب کی ایک روایت مثل اول کی بھی ہے، جو کہ صاحبین ، امام زفر اور ائمہ ثلاثہ کا قول ہے۔ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، غررالاذکار میں ہے کہ اسی قول کو اختیار

کیا گیا ہے، برھان میں ہے کہ حدیثِ جبرئیلؑ کے مطابق یہی زیادہ راجح ہے اور کتاب میں اسی کی صراحت ہے اور فیض میں ہے کہ آج لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

البتہ علامہ شامیؒ نے ردالمحتار شرح درمختار میں امام صاحب کے مذہب کو راجح ،مفتی بہ اور اصحاب متون کا پسندیدہ قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قوله إلى بلوغ الظل مثليه هذا ظاهر الرواية عن الامام ـ نهاية و هو الصحيح بدائع و محيط و ينابيع وهو المختار غياثية، واختاره الامام المحبوبى، وعول عليه النسفى وصدرالشريعة، تصحيح قاسم ـ واختاره اصحاب المتون وارتضاه الشارحون، فقول الطحاوى وبقولهما نأخذ لايدل على أنه المذهب ـ شامى : ١٤/٢ ـ

دومثل والاقول ہی امام صاحب سے ظاہرالروایت ہے بدائع الصنائع ،محیط البرھانی اور ینابیع میں اسی کو صحیح قرار دیا گیا ہے، غیاثیہ میں ہے کہ یہی پسندیدہ قول ہے، امام محبوبی نے اسی کو پسند کیا ہے، تصحیح قاسم میں ہے کہ علامہ نسفی اور صدرالشریعہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے، اصحاب متون اور شراح نے اسی کو پسند کیا ہے، اور امام طحاوی کا ''وبقولهما نأخذ '' کہنا اس کے مذہب مختار ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔فتاوی ہندیہ میں ہے:

وقت الظهر من الزوال إلى بلوغ الظل مثليه سوى الفئ كذا فى الكافى وهو الصحيح.(هندية: ٥١/١ زكريا)

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

واول وقت العصر اذا صار ظل كل شيئ مثليه وهو المختار(تاتارخانية : ٢٩٧/١ كراچى)

نوٹ :بعض فقہاء حنفیہ سے صاحبین کے قول پر بھی فتوی منقول ہے،(الدر المنتقی :١٠٥/١، کوئٹہ، الفقہ الحنفی وادلتہ:١٢٣/١، الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید:١٨٤/١)

اس لئے علامہ کشمیریؒ کے بقول مسافر اور معذور شخص کے لئے اس قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ کشمیری فرماتے ہیں:

ومن دأبی أنه اذا تعارضت روایة عن الامام فاذهب فیها أولا إلی التطبیق والتوفیق بینهما مهما أمکن کما ذهبوا إلی التطبیق فی النصوص المتعارضة من الشارع وعلی دأبه ذلك مشی هنا وقد أوضحت خصائصه وأدابه فی" نفحة العمبر" فالتراجع، فقال والذی تلخص فی تطبیقها، أن المثل الأول مختص بالظهر والثالث بالعصر والثانی مشترك بنیهما لأصحاب الاعذار فهووقت لهما لکنه لیس وقت الإختیار والقول باشتراك الوقت مروی عن بعض السلف کما قاله الطحاوی فی" شرح معانی الآثار" (معارف السنن: ۱۲/۲ اشرفیه دیوبند) (فیض الباری: ۹۵/۲، العرف الشذی: ۱/ ۱۳۵)

عصر کا وقت

مسئلہ(۲): سایۂ اصلی کے علاوہ دومثل ہونے کے بعد سے غروب آفتاب تک امام صاحبؒ کے نزدیک عصر کا وقت رہتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سایۂ اصلی کے علاوہ ایک مثل ہونے کے بعد سے غروب آفتاب تک عصر کا وقت رہتا ہے، اور امام صاحب سے بھی ایک قول یہی مروی ہے۔

واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر علی القولین وآخروقتها مالم تغرب الشمس۔ (قدوری: ۵۸، بشری، الاختیار: ۴۳/۱، بیروت)

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف کی بنیاد پر عصر کے اول وقت میں بھی اختلاف ہے، البتہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اور ہمارے ہندوستان میں عوام الناس کے درمیان یہی قول راجح اور مشہور ہے۔

ووقت الظهر من زواله الی بلوغ الظل مثلیه ... والاحسن مافی السراج عن شیخ الاسلام أن الاحتیاط أن لایوخر الظهر الی المثل وان لایصلی العصر حتی یبلغ المثلین لیکون مؤدیا لصلاتین فی وقتهما بالاجماع۔(ردالمحتار علی الدرالمختار: ۱۴/۲، ۱۵)

یعنی امام صاحبؒ کے قول کے مطابق ظہر میں احتیاط یہ ہے کہ ایک مثل تک پڑھ لے اور عصر میں صاحبینؒ کے قول کے مطابق احتیاط یہ ہے کہ دومثل کے بعد ہی پڑھے۔

مغرب کا وقت

مسئلہ(۳): غروب آفتاب کے بعد سے شفق ابیض کے غروب تک امام صاحبؒ کے نزدیک

مغرب کا وقت ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفقِ احمر کے غروب ہونے تک مغرب کا وقت رہتا ہے۔

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخر وقتها مالم یغب الشفق وهو البیاض الذی یری فی الافق بعد الحمرة عند ابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف و محمد هوالحمرة۔ (قدوری:۵۸، بشری، الاختیار: ۴۳/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

ولابی حنیفة قوله علیه السلام وآخر وقت المغرب اذا اسودالأفق۔ (هدایه: ۷۹/۱، بلال)

یعنی امام صاحبؒ کے شفق سے شفق ابیض مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مغرب کا آخری وقت افق پر سیاہی چھا جانے تک ہے، اور افق پر سیاہی سفیدی کے بعد ہی چھاتی ہے نہ کہ سرخی کے بعد۔

الحدیث اخرجه ابوداؤد عن عروة بن زبیران جبریل علیه السلام .. سمعت ابا مسعود الانصاری یقول ..ویصلی المغرب حین تسقط الشمس ویصلی العشاء حین یسود الأفق.(ابوداؤد: باب المواقیت: ۵۶/۱،۵۷، مکتبه ملت دیوبند)

نیز علامہ شامیؒ ایک اور وجہ ترجیح بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال فی الاختیار الشفق: البیاض، وهو مذهب الصدیقؓ ومعاذبن جبلؓ وعائشةؓ قلت: ورواه عبدالرزاق عن ابی هریرةؓ وعن عمربن عبدالعزیز، ولم یروی البیهقی الشفق الأحمرالا عن بن عمر وتمامه فیه، واذا تعارضت الاخبار والآثار فلایخرج وقت المغرب بالشك کما فی الهدایه۔ شامی : ۱۷/۲)

یعنی شفق سے مراد سفیدی ہے اور یہ کئی صحابہؓ کا مذہب ہے سوائے ابن عمرؓ کے کہ انہوں نے بیہقی کی روایت کے مطابق شفق سے مراد سرخی لی ہے۔ چنانچہ اخبار اور آثار میں تعارض کی وجہ سے شک کی بناء پر مغرب کا وقت نہیں نکلے گا۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب کے

متعلق رجوع کی روایت شاذ ہے، اس لئے کہ بہت سے حضرات نے ان سے یہ روایت نقل کی ہے اور آج تک نقل کرتے آرہے ہیں اور اکثر صحابہ کے قول کو شفق احمر پر محمول کرنے کا دعوی نقل کے خلاف ہے، اس لئے کہ شفق سے ''شفق ابیض'' ہونا کئی صحابہ سے مروی ہے، جب کہ شفق سے مراد'' شفق احمر'' صرف ابن عمر سے مروی ہے۔ نیز امام صاحب کے رجوع کی بات روایۃً اور درایۃً دونوں اعتبار سے درست نہیں ہے، جہاں تک روایت کا تعلق ہے تو ظاہر الروایت میں امام صاحب سے شفق سے شفق ابیض مراد ہے اور غیر ظاہر الروایت میں شفق احمر مراد ہے، اور درایۃً ابوھریرہ کی روایت ہے جو امام ترمذی نے نقل کی ہے۔ اقوال صحابہ بھی اس حدیث کے موافق ہے پھر اخیر میں علامہ قاسم نے روایۃً اور درایۃً دونوں طرح امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قال فی الاخیر : واذا تعارضت الآثار لایخرج الوقت بالشك كما قاله فی الهداية وغيرها فثبت ان قول الامام وهو الاصح كما اختاره النسفی (التصحيح والترجيح : ١٥٧ بيروت) مثله فی البحر ١/ ٤٢٧ زكريا ومجمع الانهر :١/ ١٠٦ كوئٹه)

عشاء کا وقت

مسئلہ (۴): امام صاحب کے نزدیک عشاء کا وقت شفق ابیض کے بعد افق پر سیاہی چھا جانے کے بعد سے صبح صادق تک رہتا ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک افق پر سے سرخی کے غائب ہونے کے بعد سے صبح صادق تک عشاء کا وقت رہتا ہے۔

وأول وقت العشاء اذا غاب الشفق وآخر وقتها مالم يطلع الفجر ـ

(قدوری: ٥٩، بشری، الاختيار: ٤٣/١،بيروت)

مغرب کے آخری وقت میں اختلاف کی بنیاد پر عشاء کے اول وقت میں بھی اختلاف ہوگا جس میں مفتی بہ قول امام صاحبؒ کا ہے، جیسا کہ ماسبق میں گذرا۔

وتر کا وقت

مسئلہ (۵): وتر کی نماز کا وقت امام صاحب کے نزدیک عشاء کی نماز کے وقت سے ہی شروع

ہوجاتا ہے،اورصاحبینؒ کے نزدیک عشاء کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے۔

ووقت الوتروقت العشاء الا انه مأموربتقديم العشاء وقالا اول وقت الوتربعد العشاء وآخره مالم يطلع الفجر۔ (الاختيار: ۴۳/۱، بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے درمختاراورشامی میں ہے

ووقت العشاء والوترمنه الى الصبح ولكن لايصح أن يقدم عليه الوترالا ناسيا لوجوب الترتيب لانهما فرضان عند الامام ۔ وفی الشامی لكن العشاء قطعی والوتر عملی ۔ (ردالمحتار علی الدرالمختار: ۱۸/۲، زکریا)

ترجمہ:عشاءاوروتر کاوقت غروب شفق سے صبح صادق تک ہے البتہ ترتیب واجب ہونے کی بناء پروتر کوعشاء پرمقدم کرنا صحیح نہیں،سوائے حالت نسیان کے۔اس لئے کہ دونوں امام صاحب کے نزدیک فرض ہے،لیکن عشاء قطعی فرض ہےاوروتر عملی۔

صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق وتر سنت ہے اور بعد یہ سنت کا وقت فرض کے بعد ہی ہوتا ہے، گویا وتر کے وقت میں یہ اختلاف وتر کے واجب اورسنت ہونے کے اختلاف پرمبنی ہے، اس لئے اس اختلاف کی کچھ تفصیل آگے واجبات اورنوافل کے باب میں بھی ذکر کی جائے گی۔ انشاءاللہ۔

باب الاذان

مسئلہ تثویب

مسئلہ(۱):اذان اوراقامت کے درمیان لوگوں کے لئے تثویب کرنا کیسا ہے؟

اس مسئلہ میں دو چیزیں قابل غور ہیں:

(۱) کن کن نمازوں میں تثویب کی گنجائش ہے؟ فقط فجر میں یا تمام نمازوں میں؟

(۲) کن حضرات کے لئے تثویب کی گنجائش ہے؟ قاضی،مفتی،امیروغیرہ کے لئے یا تمام لوگوں کے لئے؟

کتب احناف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء میں فقط فجر میں ہی تثویب تھی اوروہ بھی

اذان ہی میں شامل تھی، یعنی ''الصلوۃ خیر من النوم'' کے الفاظ۔

اس کے بعد علماء کوفہ نے فجر ہی میں اذان کے بعد اذان و جماعت کے درمیان تثویب کو جاری کیا، ہدایہ میں ہے:

وهذا تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس و خصوا الفجر به ۔ (هدايه: ۸۷/۱، بلال)

یعنی یہ وہ تثویب ہے جس کو علماء کوفہ نے صحابہؓ کے زمانہ کے بعد لوگوں کے احوال کے بدلنے کی وجہ سے جاری کیا اور فجر کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کے تثویب کی گنجائش فقط فجر میں ہے، البتہ تمام لوگوں کے لئے ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ تثویب کی گنجائش باعتبار اشخاص کے ہے فقط، اختیار میں ہے:

وعن ابی یوسفؒ لابأس بذلك للامراء لان عمرلما ولی الخلافة نصب من يعلمه باوقات الصلوة ۔ (الاختيار: ۴۷/۱، بيروت)

ہدایہ میں ہے:

وقال ابويوسفؒ لاأرى بأسا ان يقول المؤذن للاميرفى الصلوة كلها ''السلام عليك ايها الأمير ورحمة اللّٰه وبركاته، حى على الصلوة، حى على الفلاح، يرحمك اللّٰه''۔ (هدايه: ۸۸/۱)

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امراء کے لئے تثویب میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ جب حضرت عمرؓ خلافت کے ذمہ دار بنے تو ایک شخص کو نماز کے اوقات کی خبر دینے کے لئے متعین کر دیا، امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یہ الفاظ کہے:

''السلام عليك ايهاالأمير ورحمة اللّٰه وبركاته، حى على الصلوة، حى على الفلاح، يرحمك اللّٰه''

البتہ درمختار مع شامی میں ہے کہ متأخرین نے تمام نمازوں میں تمام لوگوں کے لئے (عمومی) تثویب کو مستحسن سمجھا ہے۔

ويثوب بين الأذان والاقامة فى الكل للكل بما تعارفوه۔

قولہ فی الکل أي کل الصلوات لظھور التوانی فی الأمور الدینیة، قال فی العنایة احدث المتأخرون التثویب بین الأذان والاقامة علی حسب ماتعارفوہ فی جمیع الصلوات سوی المغرب مع ابقاء الاول یعنی الاصل وھو تثویب الفجر ، ومارآہ المسلمون حسنا فھو عنداللّٰہ حسن۔

قولہ للکل أي کل أحد۔

قولہ بماتعارفوہ کتنحنح، أو قامت قامت، أو الصلاة الصلاة، ولو احدثوااعلاما مخالفا لذلك جاز۔(شامی : ۲ / ٥٦ زکریا)

اذان اور اقامت کے درمیان تمام نمازوں میں تمام لوگوں کے لئے تثویب کی جائے گی، لوگوں میں متعارف طریقہ کے مطابق۔

''فی الکل'' سے مراد تمام نمازیں ہیں امور دینیہ میں سستی ظاہر ہونے کی وجہ سے۔عنایہ میں ہے کہ متأخرین نے لوگوں کے متعارف طریقہ کے مطابق فجر کی اصل تثویب کو باقی رکھتے ہوئے سوائے مغرب کے تمام نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان تثویب کو جاری کیا ہے، اور مسلمان جس کو اچھا سمجھے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بہتر ہے۔

''للکل'' یعنی ہرایک کے لئے تثویب ہے۔

''بماتعارفوہ''یعنی لوگوں میں معروف طریقہ کے مطابق جیسے کھنکھارنا یا' قامت قامت ''یا''الصلاۃ الصلاۃ '' کہنا اور اگر لوگوں نے اس کے علاوہ کوئی اورعلامت جاری کی جو اس کے مخالف ہوتو وہ بھی جائز ہے۔

فائدہ:ہدایہ کے حاشیہ میں تثویب کے اجراء کے تین مراحل یوں ذکر کیئے گئے ہیں:

التثویب الأصلی کان "الصلوۃ خیر من النوم" لا غیر فی اذان الفجر خاصة، واحدث علماء الکوفة "حی علی الصلوۃ، حی علی الفلاح" فی صلوۃ الفجرخاصة مع البقاء الأول واحدث المتأخرون التثویب بین الاذان والاقامة علی ما تعارفوہ فی جمیع الصلوات مع ابقاء الأول۔ (ھدایہ:۸۷/۱، حاشیہ :۱۷، بلال)

اصل تثویب تو صرف فجر کی نماز میں تھی (الصلوۃ خیرمن النوم) پھر علماء کوفہ نے اس کو باقی

رکھتے ہوئے خاص طور پر فجر میں حی علی الصلوۃ اورحی علی الفلاح کی تثویب کو جاری کیا اس کے بعد متأخرین علماء نے اس کو باقی رکھتے ہوئے لوگوں کے متعارف طریقہ کے مطابق تمام نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان تثویب کو جاری کیا۔

مغرب کی اذان و اقامت کے درمیان فصل

مسئلہ (۲): امام صاحبؒ کے نزدیک امام مغرب کے علاوہ دیگر نمازوں میں اذان اور اقامت کے درمیان جلسہ کرے گا، صاحبینؒ کے نزدیک مغرب میں بھی جلسۂ خفیفہ کرے گا۔

ویجلس بین الأذان والاقامة الا فی المغرب وقالایجلس فی المغرب جلسة خفیفة (الإختیار:۴۸/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفةؒ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازاً عنه والمکان فی مسألتنا مختلف و کذا النغمة .(هدایه: ۸۸/۱، بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے، لہٰذا اس تاخیر سے بچنے کے لئے ادنی سا فصل کافی ہے، نیز اذان و اقامت کے مسئلہ میں جگہ بدل جاتی ہے اور انداز بھی اذان و اقامت کا جداگانہ ہوتا ہے، لہٰذا اذان و اقامت میں فصل کے لئے جلوس ضروری نہیں سکوت کافی ہے۔

والخلاف فی الافضلیة فلو جلس لایکرہ عندہ ۔ (ردالمحتار علی الدرالمختار: ۵۶/۲، زکریا)

نوٹ: امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف افضلیت اور غیر افضلیت پر مبنی ہے، چنانچہ اگر کوئی بیٹھ جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک بھی مکروہ نہیں ہے۔

نوٹ: اذان اور اقامت کے درمیان وصل تمام نمازوں میں بالاتفاق حدیث بلال کے بناء پر مکروہ ہے۔ بناء بریں دیگر نمازوں میں سنن ونوافل کے ذریعہ فصل کیا جاتا ہے جب کہ مغرب میں نوافل بھی مکروہ ہے، لہٰذا صاحبین کے بقول جلسۂ خفیفہ کے ذریعہ فصل کیا جائے گا اور امام صاحب کے قول کے مطابق تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت کے بقدر اور ایک روایت کے مطابق تین

قدم چلنے کے بقدر سکتہ کیا جائے گا۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ اذان ونماز کے درمیان فصل کی کوئی مقدار ظاہر الروایت سے ثابت نہیں ہے، غیر ظاہر الروایت میں حسن ابن زیاد سے منقول ہے، تفصیل کے لئے مذکورہ حوالوں کی طرف رجوع کیا جائے۔ (البحر الرائق: ١/٤٥٤ زکریا، تبیین: ١/٢٤٥ زکریا)

وقت سے قبل اذان

مسئلہ (٣): کسی بھی نماز کے لئے وقت سے پہلے اذان نہیں دی جائے گی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز کے لئے وقت سے پہلے بھی اذان جائز ہے۔

ولایؤذن لصلاۃ قبل دخول وقتها الا فی الفجر عند أبی یوسفؒ۔ (قدوری: ٦٤، بشری، الاختیار: ١/٤٨، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلالؓ لاتؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومديده عرضا۔ (هدايه: ١/ ٩٠، بلال)

والحديث اخرجه أبوداؤد من طريق شداد عن بلال وفيه انقطاع وفى الباب عن سمرةؓ بن جندب رفعه لا يغرنكم اذان بلالؓ فان فى بصره سوء اخرجه احمد والثلاثة واخرجه الطحاوى من حديث انسؓ والحاكم من حديث ابى محذورةؓ نحوه۔ (الدراية: ١/ ٩٠، بلال، ابوداؤد باب فى الاذان قبل دخول الوقت: ١/ ٧٩، مكتبه ملت)

یعنی آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو وقت سے پہلے اذان دینے سے منع فرمایا تھا اور فرمایا تھا کہ جب تک تمہارے سامنے عرضاً طلوع فجر کی روشنی ظاہر نہ ہو جائے اذان نہ دینا۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

تقديم الاذان على الوقت فى غير الصبح لايجوز اتفاقا وكذا فى الصبح عند ابى حنيفة و محمد وان قدم يعاد فى الوقت.. وعليه الفتوى (هندية: ١/ ٥٣ زكريا)

علامہ شلبیؒ نے اپنے حاشیہ میں فتاوی ظہیریہ اور مبسوط کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جب امام ابو یوسفؒ نے ہارون رشید کے ساتھ حج کیا تو مدینہ پہنچ کر آپؒ نے تین مسائل سے رجوع کیا، ان میں سے ایک یہ مسئلہ بھی ہے۔

خلاصہ یہ کہ علامہ شلبیؒ کے بقول امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں رجوع ثابت ہے، چنانچہ ائمۂ احناف کے درمیان اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔
علامہ شلبیؒ فرماتے ہیں:

قوله فی النصف الاخیر من اللیل الی آخره ذکر فی الفتاوی الظهیریة فی أول کتاب الوقف أن أبا یوسف کان یقول اولا بقول ابی حنیفة فی الوقف انه لایکون لازما ولکنه لما حج مع الرشید رأی وقوف الصحابة بالمدینة و نواحیها رجع فأفتی بلزوم الوقف ورجع عند ذلك عن ثلث مسائل احداها هذه والثانیة تقدیره الصاع بثمانیة ارطال والثالثة اذان الفجر قبل طلوع الفجر ومثله فی المبسوط. (حاشیة الشلبی علی التبیین : ۱/ ۲٤۸ زکریا)

صفت صلاۃ کا بیان

تکبیر تحریمہ کے الفاظ

مسئلہ(۱): جب کوئی شخص نماز شروع کرنے کا ارادہ کرے تو تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کو کانوں کی لو تک اٹھائے، چنانچہ اگر کسی نے اللہ اکبر کی جگہ اللہ اجل ، اللہ اعظم یا الرحمٰن اکبر کہا تو طرفینؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے لئے کافی ہو جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اللہ اکبر ،اللہ الاکبر یا اللہ الکبیر کے علاوہ دوسرے الفاظ سے تکبیر تحریمہ جائز نہ ہوگی۔

واذا دخل الرجل فی صلاته کبر ورفع یدیه مع التکبیر حتی یحاذی بإبهامیه شحمة أذنیه فان قال بدلا من التکبیر اللّٰه اجل أو اعظم أو الرحمن اکبراجزأه عند ابی حنیفةؒ و محمدؒ، وقال ابویوسف لا یجوز الا أن یقول اللّٰه أکبرأو اللّٰه الأکبرأو اللّٰه الکبیر۔ (قدوری: ٦۹، ۷۰،بشری، الاختیار:۱/ ۵۳، بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان التکبیر هوالتعظیم لغة وهو حاصل۔ (هدایه: ۱/ ۹۹، بلال)

باعتبار لغت کے تکبیر سے مراد تعظیم ہی ہے اور لفظ تکبیر کے علاوہ دیگر ان الفاظ سے بھی جو تعظیم

پر دلالت کرتے ہوں، یہ مقصد حاصل ہوجاتا ہے، چنانچہ دیگر الفاظ تعظیمہ سے بھی افتتاح صلاۃ جائز ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وصح شروعه ايضا مع كراهة التحريم بتسبيح وتهليل وتحميد وسائر كلم التعظيم الخالصة له تعالى ولو مشتركة كرحيم وكريم فى الأصح وخصه الثانى بأكبر وكبير منكرا ومعروفاً.

قال الشامى قوله وخصه الثانى ولا يصح الشروع عنده الا بهذه الالفاظ المشتقة من التكبير والصحيح قولهما كما فى النهر والحلية عن التحفة والزاد.(شامى:۱۸۳/۲ زكريا) مثله فى الهندية : ۱/ ٦٨ زكريا ، والتاتارخانية : ۳۲۲/۱ كراچى)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله اجزأه عند أبى حنيفة و محمد قال الاسبيجابى والصحيح قولهما وقال الزاهدى وهو الصحيح واعتمده البرهانى والنسفى.(التصحيح والترجيح: ۱٦٠)

البتہ علامہ شامیؒ کے بقول امام صاحب کے نزدیک بھی لفظ اللہ اکبر کے علاوہ دیگر الفاظ سے افتتاح صلاۃ مکروہ ہے، اس لئے اللہ اکبر کے ذریعہ افتتاح صلاۃ کے وجوب کوادا کرنے والا نہ سمجھا جائیگا۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

فان الأصح أنه يكره الافتتاح بغير الله أكبرعند ابى حنيفةؒ كما فى التحفة والذخيرة والنهاية وغيرها وعليه فلو افتتح بأحد الألفاظ الأخيره لايحصل الواجب۔ (ردالمحتار على الدرالمختار: ۱۷۸/۲،زكريا)

اصح قول کے مطابق لفظ اللہ اکبر کے علاوہ سے نماز شروع کرنا امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے، لہٰذا اگر کسی نے دوسرے صیغوں (اللہ الاکبر، اللہ الکبیر) سے نماز شروع کی تو واجب ادا نہیں ہوگا۔

مسئلہ (۲): امام صاحبؒ کے نزدیک امام رکوع سے اٹھتے وقت صرف تسمیع پڑھے گا اور مقتدی صرف تحمید اور منفرد دونوں۔

صاحبینؒ کے نزدیک امام منفرد کی طرح تسمیع اور تحمید دونوں پڑھے گا۔

ویقول سمع اللّٰہ لمن حمدہ و یقول المؤتم ربنا لك الحمد .. وقالا یجمع، الاختیار: ۵۱/۱، بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول پر فتوی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة قوله علیه السلام اذا قال الامام سمع اللّٰہ لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد هذه قسمة وإنها تنافی الشرکة ولهذا لایأتی المؤتم بالتسمیع عندنا... وماروا محمول علی حالة الانفراد والمنفرد یجمع بینهما فی الأصح .... والامام بالدلالة علیه اتی به معنی ۔ (هدایه: ۱۰٦/۱، ۱۰۷، بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام اور مقتدی دونوں کے فعل کو تقسیم کر دیا ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو، لہٰذا اگر امام بھی تحمید کہے گا تو امام کی مقتدی کے ساتھ عمل میں شرکت ہو جائے گی جو کہ تقسیم کے منافی امر ہے اور اسی بناء پر کہ دونوں تسمیع اور تحمید میں شریک نہ ہو جائے مقتدی بھی ہمارے نزدیک تسمیع نہیں پڑھے گا۔

اور جس روایت سے صاحبینؒ استدلال کرتے ہیں وہ انفرادی حالت پر محمول ہے، اسی بناء پر اصح قول کے مطابق منفرد تسمیع اور تحمید دونوں کہے گا اور چونکہ امام تحمید پڑھنے میں مقتدی کی رہنمائی کرنے والا ہوتا ہے اس لئے ''الدال علی الخیر کفاعلہ'' کے پیش نظر معنوی طور پر وہ بھی تحمید کو ادا کرنے والا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی امام صاحب کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وقالا یضم التحمید هو روایة عن الامام أیضا وإلیه مال الفضلی والطحاوی وجماعة من المتأخرین، معراج عن الظهیریة واختاره فی الحاوی القدسی ومشی علیه فی نورالإیضاح لکن المتون علی قول الامام۔ (شامی:۲۰۱/۲، زکریا)

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام تحمید بھی سراً پڑھے گا یہ امام صاحب کی ہی ایک روایت ہے اور علامہ فضلی، طحاوی اور متأخرین کی ایک جماعت کا میلان اسی کی طرف ہے حاوی قدسی اور

نورالایضاح میں اسی کواختیار کیا ہے،لیکن متون کی کتابوں میں امام صاحب کے قول کواختیار کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ تسمیع اورتحمید کوجمع اورعدم جمع کے سلسلے میں امام،مقتدی اورمنفرد تینوں کا الگ حکم ہے، صاحب ہدایہ اورعلامہ شامی وغیرہ نے متون کا اعتبار کرتے ہوئے امام کے حق میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے کہ وہ صرف تسمیع کہے گا؛ مگر اکثر مشائخ اور متأخرین نے صاحبین کے قول کواختیار کیا ہے۔

اورمقتدی بالاتفاق صرف تحمید کہے گا۔

اورمنفرد صحیح قول کے مطابق دونوں کوجمع کرے گا اگر چہ متون میں صرف تحمید کی تشریح ہے.
علامہ شامی ''منحۃ الخالق'' میں فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں اسی کوصحیح قرار دیا گیا ہے اور باعتبار دلیل یہی راجح ہے۔ جب کہ ظاہر روایت اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تحمید پر اکتفاء کرے گا۔(تبیین :۱/۳۰۰ زکریا، بحرالرائق ۱/۵۵۲ زکریا، منحۃ الخالق:۱/۵۵۳ زکریا، ا لتصحیح والترجیح:۱۶۱، بیروت)

مسئلہ(۳):مصلی اپنی ناک اور پیشانی پرسجدہ کرے گا اگران میں سے کسی ایک پر اکتفاء کیا توامام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے،صاحبینؒ کے نزدیک صرف ناک پر اکتفاء کرنا بغیرعذر کے جائز نہیں ہے۔

وسجد علی انفه وجبهته فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفةؒ وقالا: لایجوز الأقتصار علی الأنف الا من عذر۔ (قدوری: ۷۳، بشری، اختیار : ۱/۵۶)

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، نیز بقول علامہ شامیؒ کے امام صاحب کا صاحبین کے قول کی جانب رجوع ثابت ہے،چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

والیه صح رجوع الامام کما فی الشرنبلالیة عن البرهان وعلیه الفتوی کما فی المجمع وشروحه والوقایة وشروحها والجوهرة وصدرالشرعیة والعینی والبحروالنهر وغیرها وذکر العلامة قاسم فی تصحیحه ان قولهما روایة عنه وان علیه الفتوی۔(ردالمحتارعلی الدرالمختار:۲/۲۰۳، زکریا)

صاحبینؒ کے قول کی جانب امام صاحب کا رجوع ثابت ہے،جیسا کہ برھان کے حوالہ سے

شرنبلالیہ میں نقل کیا گیا ہے مجمع الانہر اس کی شروحات ، وقایہ اوراس کی شروحات، جوہرۃ، صدرالشریعہ،عینی، بحرالرائق اورنہرالفائق وغیرہ میں اسی پرفتوی ہےاورعلامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں ذکرکیا ہے کہ صاحبین کاقول امام صاحب ہی کی ایک روایت ہےاوراسی پرفتوی ہے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

کمال السنة فی السجود وضع الجبهة والأنف جميعا ولو وضع احدهما فقط ان كان من عذر لا يكره وان كان من غيرعذر فان وضع جبهته دون أنفه جاز اجماعا ويكره وان كان بالعكس فكذلك عند ابی حنيفة وقالا لايجوز وعليه الفتوی. (هندية :١/ ٧٠ زكريا، التصحيح والترجيح :١٦٢ بيروت)

تعدیل ارکان

مسئلہ(۴): طرفینؒ کے نزدیک نماز میں تعدیل ارکان واجب ہے جب کہ امام ابویوسفؒ اس کوفرض قرار دیتے ہیں۔

تعدیل ارکان کہتے ہیں: رکوع ،سجدہ ،قومہ اورجلسہ کوایک مرتبہ تسبیح پڑھنے کے بقدراس طرح اطمینان کے ساتھ ادا کرنا کہ ہرعضومیں سکون پیدا ہوجائے۔

ثـم تعديل الاركان ليس بفرض وقال ابويوسفؒ فرض وهو الطمأنينة فی الركوع و السجود واتمام القيام من الركوع والقعدة بين السجدتين۔ (الاختيار: ٥٧/١، بيروت)

وتعديل الأركان أي تسكين الجوارح قدر تسبيحة فی الركوع والسجود كذا فی الرفع منهما على ما اختاره الكمال۔(درالمختار:١٥٧/٢، زكريا)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کے قول پرفتوی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الركوع هوالإنحناء والسجود هو الإنخفاض لغة فيتعلق الركنية بالادنى فيهما وكذا فی الانتقال اذ هو غير مقصود،وفی آخر ماروی تسميته اياه صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك، ثم القومة والجلسة سنة عندهما وكذا الطمانينة فی تخريج الجرجانی وفی تخريج الكرخی واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده ـ(هدايه: ١٠٧/١،١٠٨، بلال، ديوبند)

طرفینؒ فرماتے ہیں کہ باعتبارلغت کے رکوع مطلقا جھکنے اورسجدہ پست ہونے یعنی زمین پر

پیشانی ٹیکنے کو کہتے ہیں، چنانچہ رکوع، سجدہ اور اسی طرح رکوع سے سجدہ اور ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ میں جانے میں جو کہ اصل مقصود نہیں ہے فرضیت کا تعلق صرف ان کی ادنی مقدار کے ساتھ ہوگا اور جو روایت بیان کی گئی ہے اس کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی ناقص نماز کو بھی نماز کہا ہے بایں طور کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم نے ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق نماز ادا کرنے میں کچھ کمی کی تو گویا تم نے اپنی نماز میں کمی کی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کمی کے باوجود اس پر نماز کا اطلاق کرنا یہ بتا رہا ہے کہ یہ فرض نہیں ہے، اس لئے کہ فرض میں کمی کی بناء پر تو نماز، نماز ہی نہیں رہتی۔

پھر قومہ اور جلسہ طرفینؒ کے نزدیک سنت ہے اسی طرح جرجانی کی تخریج کے مطابق تعدیل ارکان بھی سنت ہے، جبکہ امام کرخی کی تخریج کے مطابق واجب ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک تعدیل ارکان کو چھوڑنے سے سجدۂ سہو لازم ہوگا۔

تعدیل ارکان رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ چاروں میں واجب ہے، جیسا کہ کمال ابن ہمام، ان کے شاگرد اور متأخرین علماء نے اسی کو اختیار کیا ہے، کرخی کی تخریج کے مطابق اور صاحب ہدایہ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے، نیز صاحب درمختار نے بھی اولاً ابن ہمام کے حوالہ سے تمام میں تعدیل ارکان کو واجب قرار دیا ہے، لیکن بعد میں انہوں نے ایک ضابطہ ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قومہ اور جلسہ میں ان کا رجحان تعدیل ارکان کی سنیت کا ہے، وہ ضابطہ یہ ہے کہ واجب کے ذریعہ فرض کی تکمیل ہوتی ہے اور سنت کے ذریعہ واجب کی تکمیل ہوتی ہے، اس اعتبار سے رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہوگی اور قومہ اور جلسہ میں تعدیل سنت ہوگی۔

علامہ شامیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جب کسی قول کی تائید دلیل سے ہوتی ہو تو اسی کو اختیار کیا جائے گا چاہے وہ کسی ضابطہ کے مخالف ہو، اس لئے کہ جب دلیل اس کا تقاضہ کرتی ہو تو قاعدہ کی مخالفت نقصان نہیں دیگی۔ نیز عزمیہ کے حوالہ سے علامہ شامی نے اس کا ایک اور جواب دیا ہے کہ اس قاعدہ کا مطلب یہ ہے کہ واجب کو فرض کی تکمیل کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ جو بھی چیز فرض کی تکمیل کرے وہ واجب ہی ہو۔ خلاصہ یہ کہ کبھی غیر واجب بھی

فرض کی تکمیل کرسکتا ہے اور واجب کی تکمیل غیر سنیت سے بھی ہوسکتی ہے؛ لہٰذا اس سے قومہ اور جلسہ میں تعدیل کے وجوب کے قول پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

شامی میں ہے:

وتعديل الأركان أى تسكين الجوارح قدر تسبيحة فى الركوع والسجود وكذا فى الرفع منهما على مااختاره الكمال لكن المشهور أن مكمل الفرض واجب ومكمل الواجب سنة وعند الثانى الأربعة فرض.

وتعديل الاركان هو سنة عند هما فى تخريج الجرجانى وفى تخريج الكرخى واجب حتى تجب سجدتا السهو بتركه كذا فى الهداية، وجزم بالثانى فى الكنز والوقاية والمنتقى وهو مقتضى الأدلة كما يأتى وكذا فى الرفع منهما أى يجب التعديل أيضا فى القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة أيضا لأنه يلزم من وجوب التعديل فيهما وجوبهما.

قوله على ما اختاره الكمال: قال فى البحر ومقتضى الدليل وجوب الطمأنينة فى الأربعة: أى فى الركوع والسجود وفى القومة والجلسة وجوب نفس الرفع من الركوع والجلوس بين السجدتين للمواظبة على ذلك كله، وللأمر فى حديث المسئ صلاته، ولما ذكره قاضى خان من لزوم سجود السهو بترك الرفع من الركوع ساهيا وكذا فى المحيط، فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لأن الكلام فيهما واحد والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام وتلميذه ابن امير حاج حتى قال : انه الصواب،والله الموفق للصواب۔

قوله لكن المشهور الخ استدراك على قوله وكذا فى الرفع منهما وحاصله ان وجوب تعديل الركوع والسجود ظاهر موافق للقاعدة المشهورة لأن التعديل مكمل لهما أما وجوب تعديل القومة والجلسة فغير ظاهر لأن القومة والجلسة اذا كانتا واجبتين على ما اختاره الكمال يلزم أن يكون التعديل فيهما سنة.

لأن مكمل الواجب يكون سنة فهذه القاعدة لاتوافق مختار الكمال لأنه الوجوب فى الكل ولامارواه الطحاوى عنهم لأنه الفرض فى الكل ولا ما هو المشهور عن ابى

حنیفة و محمد لأنه إما السنية فی الكل علی تخريج الجرجانی او الوجوب فی تعديل الاركان والسنية فی الباقی علی تخريج الكرخی لأنه فصل كما فی شرح المنية وغيره بين الطمأنينة فی الركوع والسجود وبين القومة والجلسة بأن الأولی مكملة للركن المقصود لذاته وهو الركوع والسجود والأخرتين مكملتان للركن المقصود لغيره وهو الانتقال فكانا سنتين اظهارا للتفاوت بين المكملين وأجاب حينئذبأنه لايضر مخالفة القاعدة حيث اقتضاها الدليل.

أقول علی ماذكره الشارح من القاعدة مأخوذ من الدرر واعترضه فی العزمية بأنه ليس له وجه صحة قال: ولعل منشأه ما فی الخلاصة من أن الواجب إكمال للفرائض والسنن إكمال للواجبات والآداب إكمال للسنن ولايذهب عليك أنه ليس معناه ذلك فليتدبر أی لان معناه أن الواجب شرع لإكمال الفرائض الخ لا أن كل مايكمل الفرض يكون واجبا وهكذا۔ (شامی : ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸ زكريا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

أجمعوا علی ان الاعتدال فی قومة الركوع ليس بواجب عند أبی حنيفة و محمد كذا فی الظهيرية وكذا الطمأنينة فی الجلسة هكذا فی الكافی وأما اعتدال فی الركوع والسجود وكل ركن هو أصل بنفسه ذكر الكرخی انه واجب علی قولهما هكذا فی الظهيرية وهو الصحيح كذا فی شرح المنية لإبن امير الحاج (هندية : ۱/ ۷۱ زكريا) بحر الرائق :۱/ ۵۲۲، زكريا، حاشية الشلبی :۱/ ۲۸۱ زكريا)

باب الوتر

وتر کا حکم

امام صاحب کے نزدیک وتر واجب ہے، صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے۔

الوتر واجب وقال ابویوسف و محمد هی سنة.(الاختيار: ۱- ٦٠)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفةؒ قوله عليه السلام ان اللّٰه تعالیٰ زادكم صلوة ألا وهی

الوتر فصلوها مابین العشاء الی طلوع الفجر۔ امروهو للوجوب ولهذا وجب القضاء بالاجماع ۔

الحدیث اخرجه الاربعة الاالنسائی من حدیث خارجة بن حذافة ۔(الدراية۔هدایه: ۱۴۷/۱، ۱۴۸، بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے لہٰذا وتر واجب ہے۔ وتر کے وجوب کی اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ بالإجماع وتر کی قضاء واجب ہے۔ اور قضاء اسی وقت واجب ہوگی جب کہ وہ واجب ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

هوفرض عملا وواجب اعتقادا وسنة ثبوتا، بهذا وفقوا بین الروايات.

قوله بین الروايات أی الثلاث المروية عن ابی حنیفة فانه روی عنه أنه فرض وأنه واجب وأنه سنة والتوفیق أولی من التفریق فرجع الکل الی الوجوب الذی مشی علیه فی الکنز وغیره قال فی البحر وهو آخر أقوال الإمام وهو الصحیح محیط والأصح خانیة وهو الظاهر من مذهبه مبسوط ثم قال وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودلیلا لکنها آکد سائر السنن المؤقتة. (شامی :۲/ ۴۳۹ زکریا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

الوتر واجب وقالا سنة (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر: ۱۱۱/۱ بیروت)

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔ (کنز الدقائق: ۱۵ بیروت، مختار متن الاختیار: ۱۰۶ بیروت)

مقدار قراء ت کا بیان

نماز میں قراء ت کی مقدار

نماز میں قراءت کی ادنی مقدار جس سے نماز جائز ہو جائے ؛ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اتنی ہے کہ جسے قرآن کہا جاسکے، صاحبینؒ فرماتے ہیں تین چھوٹی آیت یا ایک بڑی آیت سے کم قراءت

جائزنہیں۔

فادنی مایجزئ من القراء ۃ فی الصلاۃ مایتناولہ اسم القرآن عند أبی حنیفۃؒ وقال أبو یوسفؒ و محمدؒ لایجوز اقل من ثلاث آیات قصاراوآیۃ طویلۃ۔ (قدوری: ۸۱،بشری)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کےقول پر ہے .جوکہ امام صاحب کی بھی ایک روایت ہے ۔علامہ شامی نے امام صاحب کی تین روایتیں ذکر کی ہیں (۱) ایک آیت کے بقدرقراءت فرض ہے، چاہےلمبی ہو یا چھوٹی، یہ امام صاحب سے ظاہرالروایت ہے(۲) اتنی مقدارقراءت کرنا جس پرقرآن کااطلاق کیاجاسکے، اوروہ کسی سے خطاب کے مشابہ نہ ہو، صاحب قدوریؒ اورعلامہ زیلعیؒ نے اسی کوراجح قراردیاہے (۳) تین چھوٹی آیتیں یاایک بڑی آیت جوکہ صاحبین کامذہب ہے اورامام صاحب کی ایک روایت ہے، فقہاء نے صاحبینؒ کےقول کواحتیاط پرمبنی ہونے کے وجہ سے راجح قراردیاہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفرض القراء ۃ آیۃ علی المذھب ،قولہ علی المذھب الذی ھو ظاھر الروایۃ عن الامام وفی روایۃعنہ مایطلق علیہ اسم القرآن ولم یشبہ قصد خطاب أحد، وجزم القدوری بأنہ الصحیح من مذھب الامام ورجعہ الزیلعی.........وفی روایۃ ثالثۃ عنہ وھی قولھما ثلاث آیات قصار أو آیۃ طویلۃ(شامی :۲/۲۵۶ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وفی فرض القرآء ۃ ثلاث روایات.... وفی روایۃ ثلاث آیات قصار أو آیۃ طویلۃ وھوقولھما ورجحہ فی الأسرار. (بحر الرائق : ۱/۵۹۱ زکریا)

علامہ شرمبلالی فرماتے ہیں:

وقال ابو یوسف و محمدؒ الفرض قراء ۃ آیۃ طویلۃ أو ثلاث آیات قصار

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

قولہ وقال أبو یوسف ومحمد رجحہ فی الأسرار والإحتیاط قولھما وھو مطلوب لاسیما فی العبادات (حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی : ۲۲۶)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وقالا فرض القراءة ثلاث آیات قصار أو آیة طویلة مقدار ثلاث آیات قصار وهو الأحوط (الدر المنتقی : ۱۵۸/۱ کوئٹہ)

پہلی رکعت کو طویل کرنے نہ کرنے کا حکم

شیخینؒ کے نزدیک فقط فجر کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے لمبی کی جائے گی، اور دوسری نمازوں کی رکعتیں برابر رہے گی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری سے لمبی کی جائے۔

ویطول الاولی من الفجر علی الثانیة اعانة للناس علی الجماعات ویکره فی سائر الصلوة وقال محمد یستحب ذالك فی جمیع الصلوات۔(الاختیار : ۱ /٦۲ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کے قول پرفتوی ہے۔صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهما ان الرکعتین استویا فی استحقاق القراءة فیستویان فی المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم و غفلة۔(هدایة : ۱۲۱/۱ بلال)

یعنی دونوں رکعتیں استحقاق قراءة کے اعتبار سے برابر ہیں، لہٰذا مقدار میں بھی برابر ہونی چاہیئے، بخلاف فجر کے کہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتطاول اولی الفجر علی ثانیتهابقدر الثلث وقیل النصف ندبا فلو فحش لا بأس به فقط۔ وقال محمد واولی الکل حتی التراویح قیل وعلیه الفتوی .

قوله وتطاول أی یطیلها الامام وهی مسنونة اجماعا اعانة علی ادراك الرکعة الأولی لأن وقت الفجر وقت نوم و غفلة وقد علم من التقیید بالامام ومن التعلیل أن المنفرد یسوی بین الرکعتین فی الجمیع اتفاقا۔ قوله حتی التراویح عزاه فی الخزائن الی الخانیة وظاهر هذا ان الجمعة والعدین علی الخلاف کما فی جامع المحبوبی لکن فی نظم الزندویستی الاتفاق علی تسویة القراءة فیهما وأیده فی الحلیة بالأحادیث الواردة المقتضیة لعدم اطالة الأولی علی الثانیة فیهما۔

قوله قیل وعلیه الفتوی قائله فی معراج الدرایة ومثله فی المجتبی وفی التاتار خانیة

عـن الـحجة وهو المأخوذ للفتوی وفی الخلاصة إنه احب وجنح الیه فی فتح القدیر لما رواه البخاری من " أنه علیه الصلوة والسلام کان یطول فی الرکعة الأولی أی من الظهر مـا لایـطـول فـی الثانیة و هکذا فی العصر وهکذا فی الصبح ونازعه فی شرح المنیة بأنه محمول علی الإطالة من حیث الثنا ء والتعوذ وبمادون ثلاث آیات، ضرورة التوفیق بینه وبیـن مـا رواه مسـلـم عن ابی سعید الخدریؓ حیث قال فحزرنا قیامه فی الظهر فی کل رکعة قدر ثلاثین آیة فانه افاد التسویة بین الرکعیتین وقال فی الحلیة بعد أن حقق فی کل رکعة قدر ثلاثین آیة فانه افاد التسویة بین الرکعتین وقال فی الحلیة بعد أن حقق دلیلهما فیـظهـر عـلـی هـذا أن قولهما أحب لاقوله وأن الأولی کون الفتوی علی قولهما لا قوله وأقـره فـی البحر والشرنبلالیة واعتمد قولهما فی الکنز والملتقی والمختار والهدایة فلذا اعتمده المصنف أیضا۔(شامی:۲۶۲/۲۔۲۶۳ زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ معراج الدرایہ وغیرہ میں امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے، صاحب فتح القدیرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے، جب کہ شرح منیہ بحر، نور الإیضاح، کنز، ملتقی، ہدایہ وغیرہ عام کتب احناف اور متون معتبرہ میں شیخین کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

نماز باجماعت اور امامت کا بیان

عورتوں کا مسجد میں آنا

مسئلہ(۱): امام صاحب کے نزدیک بوڑھی عورت فجر، مغرب اور عشاء کی جماعت کے لئے مسجد جاسکتی ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بوڑھی عورتوں کا تمام نمازوں کے لئے نکلنا جائز ہے۔

ولا بـأس بـأن تـخـرج الـعـجـوز فـی الفجر والمغرب والعشاء عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یجوز خروج العجوز فی سائر الصلوات (قدوری :۸۷ بشری)

اس مسئلہ میں متأخرین علماءِ احناف نے امام صاحبؒ اور صاحبین کے مسلک کے خلاف فتوی دیا ہے، جو صاحبِ مذہب کے قول سے ہی ماخوذ ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے مغرب عشاء اور فجر میں بورھی عورتوں کو نکلنے کی اجازت دی تھی اور وجہ اس کی یہ بیان فرمائی تھی کہ ان اوقات میں فساق اور اشرار لوگ اپنے ذاتی کام میں مشغول

ہوتے ہیں جیسے کھانا، پینا، سونا وغیرہ؛ جس کی بناء پر یہ اوقات ان کی شرارتوں سے محفوظ ہیں۔

لیکن ہمارے زمانہ میں فسق وفجور کی گرم بازاری اور فساق اور فجار لوگوں کے انہی اوقات میں اپنے خبیث مشغلوں اور شرارتوں میں لگے ہونے کی وجہ سے متأخرین فقہاء احناف نے ان اوقات میں بھی بوڑھی عورتوں کو جماعت کے لئے مسجد میں آنے سے منع فرمادیا چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ویکره حضورهن الجماعة ولو لجمعة وعيد و وعظ مطلقا ولو عجوزا ليلاً على المذهب المفتى به لفساد الزمان أى مذهب المتأخرين قال فى البحر : وقد يقال هذه الفتوى التى اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب الإمام ولصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا اتفاقا۔

واما العجوز فلها حضور الجماعة عند الامام الافى الظهر و العصر والجمعة

أى وعندهما مطلقا فإ لافتاء بمنع العجائز فى الكل مخالف للكل فالإعتماد على مذهب الامام قال فى النهر وفيه نظر، بل هو مأخوذ من قول الإمام وذلك أنه منعها لقيام الحامل وهو فرط الشهوة بناء على أن الفسقة لا ينتشرون فى المغرب، لأنهم بالطعام مشغولون و فى الفجر والعشاء نائمون فاذا فرض انتشارهم فى هذه الاوقات لغلبة فسقهم كما فى زماننا بل تحريهم أياها كان المنع فيها أظهر من الظهر (رد المحتار على الدر المختار : ٣٠٧/٣ زكريا) (بحر الرائق : ١/ ٦٢٧، زكريا، هندية : ٨٩/١ زكريا، مجمع الانهر :٦٥/١ كوئٹه، الدر المنتقى ١/ ٦٥ كوئٹه، التصحيح والترجيح:١٦٨ بيروت)

اور عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا مذہب کے مفتی بہ قول کے مطابق، گرچہ جمعہ عیدین اور وعظ کے لئے ہو اور عورت بوڑھی ہو؛ زمانے کے فساد کی بنا پر رات کے وقت میں بھی مکروہ ہے۔

یعنی یہ متأخرین کا مذہب ہے، علامہ ابن نجیم نے بحر الرائق میں فرمایا کہ کہا جاتا ہے، کہ جس فتوی پر متأخرین نے اعتماد کیا ہے وہ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے نقل کیا ہے کہ جوان عورت کو مطلقا اتفاقی طور پر منع کردیا گیا ہے، اور بوڑھی عورتوں کو امام صاحب کے نزدیک ظہر، عصر اور جمعہ کے علاوہ جماعت میں حاضر ہونے کی اجازت ہے یعنی

صاحبین کے نزدیک مطلقا بوڑھی عورتوں کو اجازت ہے چنانچہ تمام نمازوں میں بوڑھی عورتوں کو روکنے کا فتوی دینا یہ سب کی مخالفت ہے،لہٰذا امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا جائے گا۔البتہ صاحب نہر کو یہ تسلیم نہیں، وہ فرماتے ہیں یہ تو امام صاحب کے قول سے ہی ماٴخوذ ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کی ممانعت کا ایک سبب ہے، وہ شدتِ شہوت ہے، بایں طور کہ فساق لوگ مغرب میں منتشر نہیں ہوتے ہیں وہ اس وقت کھانے میں اور فجر اور عشاء میں سونے میں مشغول ہوتے ہیں۔چنانچہ اگر فساق کے غلبہ کو دیکھتے ہوئے جیسا کہ ہمارے زمانے میں ہے،اگر ان اوقات میں بھی ان کے انتشار کو فرض کرلیا جائے تو ان اوقات میں بھی روک دینا یہ ظہر سے بھی زیادہ واضح ہوگا

امی کے پیچھے قاری کی اقتداء

مسئلہ(۲):اگر کسی شخص نے جو قرأت کرنا نہ جانتا ہو ایسے لوگوں کی امامت کرائی جن میں بعض قرأت کرنا جانتے تھے اور بعض نہیں جانتے تھے تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام اور وہ لوگ جو قرأت کرنا نہیں جانتے ہیں ان کی نماز درست ہوجائیگی۔

فإن ام أمی قارئین وأميين فسدت صلاة الكل وقالا : تجوز صلاة الإمام ومن بحاله لإستوائهم (الاختيار : ١ /٦٥ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

ولـه أن الامـام تـرك فـرض الـقـرا ءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقاری تكون قرأته قرا ءة له۔(هدايه : ١ /١٢٧ مكتبه تهانوی ديوبند)

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر امام قرأت پر قدرت کے باوجود فرض قرأت کو چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کے واسطے سے سب کی فاسد ہو جاتی ہے اور اس مسئلہ میں بھی تمام حضرات قرأت پر قادر تھے بایں طور کہ ان میں موجود قاری کو امام بنا دیتے تو اس کی قرأت تمام کے لئے کافی ہو جاتی؛ لیکن انہوں نے قدرت کے باجود ایسا نہیں کیا لہٰذا سب کی نماز فاسد ہو جائیگی۔

ولا حافظ اية من القرآن بغيرحافظ لها وهو الأمى، ولا أمى بأخرس لقدرة الأمى على التحريمة فصح عكسه

قوله : بغير حافظ لها : شمل من يحفظها او اكثر منها لكن بلحن مفسد للمعنى لما فى البحر: الأمى عندنا من لايحسن القرأة المفروضة وعند الشافعى : من لا يحسن الفاتحة۔

قوله ولأمى بأخرس: اما اقتداء أخرس بأخرس أوأمى بامى فصحيح عن ابى السعود

قوله فصح عكسه : تفريع على التعليل لأن قدرة الأمى على التحريمة دليل على أنه اقوى حالا من الأخرس فصح اقتداء الأخرس به دون عكسه ومفهومه انه اذا لم يقدر صح اقتداء كل منهما بلآخر۔(الشامى:۲ /۳۲٤ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان اقتدى أمى وقارى بأمى فسدت صلاة الكل، وقالا صلاة القارى فقط (القول المقدم فيه راجح، كما صرح الشامى) (ملتقى الابحر :۹۷/۱ بيروت)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

إمامة الامى لقوم اميين جائزة ولو كان خلفه قارئ فصلاة الكل فاسدة (فتاوى سراجية: ۹۸ زم زم افريقه)

اقتداء المتوضی خلف المتیمم

مسئلہ(۳): متوضی کا متیمم کی اقتداء کرنا شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

ويجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم وقال محمد لايجوز (الاختيار : ٦٦/١ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أنه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة (هداية : ۱۲۹/۱ بلال)

یعنی تیمم شیخینؒ کے نزدیک چونکہ طہارت مطلقہ میں سے ہے، اس لئے بقدر ضرورت اس کے استعمال کو متعین نہیں کیا گیا۔

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد شیخینؒ اور امام محمدؒ کے درمیان ایک اصولی اختلاف پر ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمّم طہارت مطلقہ ہے جیسے کہ وضوء یا طہارت ضروریہ۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا اقتداء المتوضى بالمتيمم ...... خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر : ۹۷/۱ بيروت)

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

لااقتداء متوضئ بمتيمم أى لا يفسد اقتداء متوضى بمتيمم وقال محمد يفسد.... لهما ما روى أن عمرو بن العاص صلى باصحابه وهو متيمم عن الجنابة وهم متوضئون فعلم النبى ﷺ ولم يأمرهم بالإعادة ،ولأنها طهارة مطلقة ولهذا لا تتقيد بقدر الحاجة. (تبيين : ۱/ ٣٦٣ زكريا، البحر الرائق: ٦٣٦/١ زكريا)

خلاصہ یہ کہ شیخین کا قول احادیث سے بھی ثابت ہے لہٰذا اسی کو ترجیح دی جائے گی .نیز اصحاب متون نے شیخین کے قول کو اختیار کیا ہے،(قدوری :۸۷ بشری، مختار متن الاختیار :۶٦/۱ بیروت)

اس اختلاف کی کچھ تفصیل رجعت کے بیان میں بھی آئے گی،ان شاءاللہ۔

اقتداء القائم بالقاعد

مسئلہ (۴): شیخینؒ کے نزدیک مقتدی قائم کی امام قاعد کے پیچھے اقتداء جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ويجوز اقتداء القائم بالقاعد خلافا لمحمدؒ (الاختيار : ١ /٦٦ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ونحن تركنا ه بالنص وهو ما روى ان النبى ﷺ صلى آخر صلاته قاعدا و القوم خلفه قيام (هدايه : ١٢٩/١، بلال ديو بند)

یعنی امام محمد کے قول کے مطابق قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ قائم خلف قاعد کی اقتداء صحیح نہ ہو؛ اس لئے کہ قیام یہ اقوی حالت ہے بہ نسبت قعود کے،لہٰذا امام کی حالت ادنی ہو جائیگی جو کہ درست

نہیں، لیکن نص کے موجود ہونے کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا۔ امام بخاریؒ نے ''باب انما جعل الامام لیؤتم به'' کے تحت ان احادیث کو ذکر کیا ہے۔ (بخاری شریف:۱/۱۴۱)

نیز یاد رہے کہ شیخینؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف فرض اور واجب نمازوں میں ہے ورنہ تو نوافل اور اصح قول کے مطابق تراویح میں بھی اقتداء القائم بالقاعد جائز ہے۔

نیز اقتداء القائم بالقاعد کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ قاعد بیٹھ کر رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو، اگر امام قاعد اشارہ سے نماز پڑھ رہا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر اس کی اقتداء کر رہے ہوں تو بالاتفاق یہ اقتداء جائز نہیں ہے، علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

قوله وقائم بقاعد : أى قائم راكع ساجد أو موم وهذا عندهما خلافا لمحمد و قيد القاعد بكونه يركع ويسجد لأنه لو كان موميا لم يجز اتفاقا

والخلاف أيضا فيماعدا النفل أمافيه فيجوز اتفاقا ولو فى التراويح فى الأصح كما فى البحر (شامى : ٢/٣٣٦ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا اقتداء المتوضى بالمتيمم والقائم بالقاعد خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملقتى الابحر : ١/ ٩٧ بيروت)

نیز شیخینؒ کا قول چونکہ حدیث سے ثابت ہے، اس لئے اسی کو راجح قرار دیا جائے گا۔ (تبیین :۱/۳۶۴ زکریا، بحر الرائق:۱/۶۳۷ زکریا)

دوران قراءت حصر واقع ہو جائے

<u>مسئلہ (۵)</u>: اگر امام کسی بنا پر قراءت سے رک گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک نائب بنانا جائز ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں۔

ومن حصر عن القراءة أصلا فقدم غيره جائز وقالا : لايجوز (الاختيار : ١/ ٦٦)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے:

حصر عن القراءۃ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ماتجوز بہ الصلوۃ پڑھنے کے قبل حصر ہو، اس صورت میں امام صاحب کے یہاں استخلاف

درست ہے، صاحبینؒ کے یہاں استخلاف درست نہیں ہے، بلکہ استخلاف سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲) ما تجوز بہ الصلوۃ مقدار پڑھنے کے بعد حصر ہو، اس صورت کے متعلق صاحب ہدایہ اور درمختار وغیرہ کی عبارات سے ظاہرا یہ معلوم ہوتا ہے کہ استخلاف درست نہ ہوگا۔ البتہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ مزید قراءت کے لئے بھی استخلاف درست ہے۔

علامہ شامیؒ نے بحر وغیرہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حصر واقع ہونے کی بناء پر کسی کو نائب بنانا مطلقاً جائز ہے، چاہے 'ما تجوز بہ الصلوۃ' کے بقدر قراءت کر لی ہو؛ اس لئے کہ نائب بنانے کا جواز ضرورت کی بناء پر ہے اور کسی واجب کی ادائیگی کے لئے نائب بنانا بھی ایسی ضرورت ہے جو ''ما تجوز بہ الصلوۃ'' کی مقدار قراءت کے بعد بھی نماز کے اخیر تک باقی رہتی ہے، حتی کہ سلام پھیرنے کے لئے بھی کسی کو نائب بنانا جائز ہے اس لئے کہ لفظ سلام واجب ہے، اور صاحب ہدایہ وغیرہ کے قول ''ما تجوز بہ الصلوۃ'' وغیرہ کو بھی واجب پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله عن قراءة قدر المفروض : فلو قرأ ما تجوزبه الصلوة لا يجوز الإستخلاف بالإجماع كما فى الهداية والدر وكثير من كتب المذهب قال فى البحر: وذكره فى المحيط بصيغة قيل وظاهره أن المذهب الاطلاق وهو الذى ينبغى اعتماده لما صرحوا به فى فتح المصلى امامه بأنهالا تفسد على الصحيح سواءٍ قرأ الامام ما تجوز به الصلوة أولا فكذا هنا يجوز الاستخلاف مطلقا۔

وايده فى الشرنبلالية : بما فى شرح الجامع الصغيرأن الاستخلاف هنا لايفسد كالفتح والفتح لو أفسد فليس لأنه عمل كثير بل لأنه غير محتاج إليه وهنا محتاج اليه قال فى شرنبلالية : والاحتياج للإتيان ما بالواجب او بالمسنون ، وبه يندفع ما فى النهر من التفرقة بينهما بان الاستخلاف هنا عمل كثير بلاحاجة۔

قلت وقد يقال : الحاجة مسلمة فى الواجب ولذا يستخلف للاتيان بالسلام ؛ أما المسنون فلا ولكن حمل قوله فى الهداية : ما تجوز به الصلوة على ما يشمل الواجب. (

شامی: ۳۵۷/۲) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وظاهره ان المذهب الإطلاق وهو الذی ينبغی اعتماده لما صرحوا فی فتح المصلی علی امامه بأنها لاتفسد علی الصحيح سواء قرأ الامام ماتجوز به الصلاة أولا فكذلك هنا يجوز الاستخلاف مطلقا. (البحرالرائق: ٦٥٠/١ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو حصر عن القراء ة جازله الاستخلاف خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقی الابحر :١/ ١٠٢ بيروت)

فجر میں شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء

مسئلہ(۱): اگر کوئی حنفی مقتدی کسی شافعی امام کی اقتداء میں فجر کی نماز پڑھے اور وہ شافعی امام قنوت پڑھے تو طرفینؒ کے نزدیک حنفی مقتدی شافعی امام کے پیچھے خاموشی کے ساتھ کھڑا رہے گا۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام کی اتباع میں وہ بھی قنوت پڑھے گا۔

وان قنت امامه فی الفجر سكت (الاختيار : ١/ ٦٧) بيروت

فلو صلی الفجر خلف امام يقنت يتبعه عند ابی يوسف لئلا يخالف إمامه وعندهما لا يتابعه (الاختيار :٦١/١)بيروت

اسی مسئلہ میں طرفینؒ کے قول پر فتوی ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه منسوخ ولا متابعة فيه ثم قيل قائما ليتابعه فيما تجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لأن الساكت شريك الداعی والأول اظهر (هداية : ١/ ١٥٠ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ فجر میں قنوت پڑھنے والی روایت منسوخ ہے اور جو منسوخ ہو اس میں پیروی نہیں کی جاتی ہے، پھر ایک قول یہ ہے کہ وہ کھڑا رہے گا تا کہ جن چیزوں میں امام کی پیروی واجب ہے اس میں اس کی پیروی کرے اور بعض نے کہا کہ بیٹھ جائے تا کہ مخالفت ثابت ہو جائے اس لئے کہ ساکت داعی کا شریک سمجھا جاتا ہے، اور پہلا قول (خاموشی کے ساتھ کھڑے رہنا) زیادہ اظہر ہے۔(ہدایہ:۱/۱۵۰۔۱۵۱)

ویأتی الماموم بقنوت الوتر ولو بشافعی یقنت بعد الرکوع لأنه مجتهد فیه لا الفجر لانه منسوخ بل یصف ساکتا علی الأظهر مرسلا یدیه

قوله لأنه منسوخ : فصار کما لو کبر خمسا فی الجنازة حیث لا یتابعه فی الخامسة بحر قوله بل یقف : وقیل یقعد وقیل یطیل الرکوع وقیل یسجد الی أن یدرکه فیه، قوله مرسلا یدیه : لأن الوضع سنة قیام طویل ذکر مسنون وهذا الذکر لیس بمسنون عندنا. (رد المحتار مع الدر : ۲/۴۴۵ /۴۴۶ زکریا)

مفسدات و مکروهات صلوة کا بیان

مصحف میں دیکھ کر قراءت پڑھنا۔

مسئلہ(۱): نماز میں دیکھ کر قرآن پڑھنا امام صاحبؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کردے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگی۔

وأما القراءة من المصحف فمذهب أبی حنیفة (أی مفسد صلاته) و عندهما لا تفسد (الاختیار : ۱ / ۶۸ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب، ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن حمل المصحف والنظرفیه وتقلیب الاوراق عمل کثیر ولانه تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیره ۔ هدایه : ۱/۱۳۹) بلال

امام صاحب کی دلیل ہے کہ قرآن کو اٹھانا، اسمیں دیکھنا اور اوراق کو الٹنا سب عمل کثیر ہے، اوراس بناء پر بھی کہ یہ قرآن سے لقمہ لینا ہے، لہذا یہ ایسا ہی ہوا جیسا اپنے مقتدی کے علاوہ سے لقمہ لینا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

یفسدها (الصلاة) قراءته من مصحف خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح)(ملتقی الابحر :۱/ ۱۰۴ بیروت)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ویفسدها قرآءته من مصحف عند أبی حنیفة وقالا لاتفسد، له أن حمل المصحف

وتقلب الأوراق والنظر عمل کثیر وللصلاۃ عنه بدّ وعلی هذا لو کان موضوعا بین یدیه علی رحل وهو لایحمل ولایقلب أو قرأ المکتوب فی المحراب لاتفسد ولان التلقن من المصحف تعلم لیس من اعمال الصلاۃ وهذا یوجب التسویة بین المحمول وغیره فتفسد بکل حال وهو الصحیح هکذا فی الکافی. (هندیة :۱/۱۰۱ زکریا)

علامہ شامی کے بقول: قراءت من الخارج عام ہے چاہے مصحف میں ہو یا محراب وغیرہ پر لکھی ہوئی آیت سے ہو بہرصورت نماز فاسد ہوگی۔

نیز یہ بھی یاد رہے کہ امام صاحبؒ کے قول کے مطابق یہ فساد اس وقت ہے جبکہ اصح قول کے مطابق ایک آیت کے بقدر دیکھ کر قرأت کی ہو اس لئے کہ اتنی مقدار امام صاحب کے نزدیک جائز ہو جاتی ہے، نیز اس سے ایک صورت مستثنی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر قاری نے قرآن کو اٹھائے بغیر محض دیکھ کر ایسی آیت کی تلاوت کی جو اس کو حفظ یاد ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی قراءت کی نسبت اس کے حافظہ کی جانب کی جائیگی نہ کہ تلقن من المصحف کی جانب اور بغیر اٹھائے قراءت کی صورت میں عمل کثیر بھی نہیں پایا گیا، گویا یہاں فساد کی دونوں وجہیں مفقود ہے بناء بریں نماز فاسد نہیں ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے:

و قرائته من مصحف أی ما فیه قرآن مطلقا لأنه تعلم الا اذا کان حافظالما قرأه وقرأ بلا حمل وقیل لا تفسد الابآیة.قوله :أی ما فیه قرآن :عممه لیشمل المحراب،فانه اذا قرأ ما فیه فسدت فی الصحیح قوله مطلقا: أی قلیلا أو کثیرا، اماما أو منفردا أمیا لا یمکنه القراء ۃ الامنه أولا ۔ قوله لأنه تعلم : ذکروا لأبی حنیفة فی علة الفساد وجهین، احدهما : أن حمل المصحف والنظر فیه وتقلیب الأ وراق عمل کثیر، الثانی : أنه تلقن من المصحف فصار کما اذا تلقن من غیره، علی الثانی لا فرق بین الموضوع والمحمول عنده، وعلی الأول یفترقان وصحح الثانی فی الکافی تبعا لتصحیح السرخسی وعلیه لو لم یکن قادرا علی القرأ ۃ الا من المصحف فصلی بلا قرآ ء ۃ : ذکر الفضلی انها تجزیه وصح فی الظهیرۃ عدمه والظاهرانه مفرع علی الوجه الأول الضعیف

قوله الا اذا کان : لأن هذه القرأ ء ۃ مضافة الی حفظه لا الی تلقنه من المصحف ومجرد النظر بلا حمل غیر مفسد لعدم وجهی الفساد وهذااستثناء من اطلاق المصنف

وهـو قول الرازی وتبعه السرخسی وابو نصر الصفار و جزم به فی الفتح والنهایة والتبیین قـال فـی البـحـر وهـو وجیه کما لا یخفی ، فلذا جزم به الشارح قوله و قیل : تقیید آخر لإطـلاق الـمـصـحف وعبارة ا الحلبی فی شرح المنیة: ولـم یفرق فی الکتاب بین القلیل والـکثیر وقیل لا تفسد ما لم یقرأ قد ر الفاتحة وقیل ما لم یقرأ آیة وهو الأظهر لأنه مقدار ما تجوزبه الصلاة عنده (ردالمحتار مع الدرالمختار : ۳۸۴،۳۸۳/۲) زکریا۔

مسائل اثنا عشریه

حدث فی الصلوة

◆ اگر مقیم شخص نے تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا ◆ یا مسح کرنے والے کی مسح کی مدت ختم ہوگئی ◆ یا عمل قلیل کے ذریعہ دونوں موزے کھل گئے ◆ یا امی نے سورۃ سیکھ لی ◆ یا ننگے نے کپڑے پالئے ◆ یا اشارہ کرنے والا رکوع اور سجدہ پر قادر ہوگیا◆ یا صاحب ترتیب کو یاد آگیا کہ اس پر اس سے پہلے کی نماز باقی ہے ◆ یا قاری امام نے حدث کیا اور امی کو خلیفہ بنایا ◆ یا فجر کی نماز میں آفتاب طلوع ہوگیا ◆ یا جمعہ کی نماز میں عصر کا وقت داخل ہوگیا ◆ یا پٹی پر مسح کرنے والے کی پٹی زخم اچھا ہونے کی وجہ سے گرگئی ◆ یا عورت مستحاضہ تھی اس کا استحاضہ کا خون بند ہوگیا؛ ان تمام صورتوں میں امام صاحبؒ کے قول کے مطابق نماز باطل ہوجائیگی۔صاحبین کے نزدیک ان کی نماز مکمل ہوجائیگی۔

وإن رآه بعد ما قعد قدر التشهد أو كان ماسحا فانقضت مدة مسحه أو خلع خفيه بـعـمـل قـلـيـل أو كـان أميا فتعلم سورة أو عريانا فوجد ثوبا أو مومئًا فقدر على الركوع والسـجـود أو تـذكـر أن عـلـيـه صـلـوة قبل هذه أوأحدث الامام القارى فاستخلف أميا أوطـلـعت الشمس فى صلاة الفجر أو دخل وقت العصر فى الجمعة أوكان ماسحا على الـجبيـرة فسـقـطـت عـن برء أو كانت مستحاضة فبرئت؛ بطلت صلاتهم فى قول ابى حنيفة وقال ابويوسف و محمد تمت صلاتهم فى هذه المسائل (قدورى : ٤٤،٩٤)

یہ تمام صورتیں 'مسائل اثنا عشریہ' سے مشہور ہیں۔ان تمام مسائل میں امام صاحب اور

صاحبین کا اختلاف دراصل ان کے درمیان ایک دوسرے مسئلہ میں اختلاف کی بناء پر ہے اور وہ یہ ہے کہ خروج بصنع المصلی یعنی مصلی کا اپنے فعل سے نماز سے نکلنا فرض ہے یا نہیں؟

صاحبین کے نزدیک فرض نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک فرض ہے۔

بقول علامہ شامیؒ کے امام صاحب سے بھی صراحتا یہ منقول نہیں کہ فرض ہے۔ علامہ بردعی نے انہیں بارہ مسائل سے یہ استنباط کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک خروج بصنع المصلی فرض ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح اور مبنی بر احتیاط ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں :

إعلم ان کون الخروج بصنعه فرضا غیر منصوص عن الامام وانما استنبطه البردعی عن المسائل الإثنی عشریة.... فإن الامام لماقال فیها بالبطلان مع أن ارکان الصلاة تمت ولم یبق الا الخروج دل علی انه فرض.... هذا وقد انتصر العلامة الشرنبلالی للبردعی فی رسالة المسائل البهیة الزکیة علی الاثنی عشریة بأنه قد مشی علی افتراض الخروج بصنعه صاحب الهدایة وتبعه الشراح وعامة المشائخ واکثر المحققین والامام النسفی فی الوافی والکافی والکنز وشروحه وامام المشائخ الشیخ ابومنصور ماتریدی (رد المختار: ۱۳۷/۲ زکریا)

یہ بات جان لیجئے کہ خروج بصنع المصلی فرض ہے، البتہ امام صاحب سے صراحتاً منقول نہیں ہے، علامہ بردعی نے انہیں بارہ مسائل سے اس کی فرضیت کا استنباط کیا ہے، اسلئے کہ امام صاحب جب ان تمام مسائل میں ارکان صلوۃ کے مکمل ہوجانے کے باوجود بطلان صلوۃ کے قائل ہیں، حالانکہ صرف خروج ہی باقی رہ گیا ہے۔ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خروج بصنع المصلی ان کے نزدیک فرض ہے۔ اور علامہ شرنبلالی نے انہیں بارہ مسائل پر لکھے گئے مسائل البهیة الزکیة نامی رسالہ میں علامہ بردعی کی حمایت فرمائی ہے بایں طور کہ صاحب ہدایہ نے خروج بصنع المصلی کے قول کو اختیار کیا ہے۔

اور شارحین، عامۃ المشائخ اور اکثر محققین اور امام نسفی نے وافی، کافی، کنز اور اس کی شروحات میں اور اہل سنت کے امام شیخ ابومنصور ماتریدی نے صاحب ہدایہ کی پیروی کی ہے۔

صاحب درمختار نے باب الاستخلاف میں شرنبلالی کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو اظہر

کہا ہے، لیکن علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں کہ علامہ شرنبلالی نے اپنے رسالہ میں اس قول کی نسبت برہان کی جانب کی ہے، پھر اس کی تردید فرمائی ہے بایں طور کہ اس کے ظاہر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، چہ جائیکہ وہ اظہر ہو، اس لئے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں ایسی دلیل سے استدلال کیا ہے کہ جس میں اس پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پھر علامہ شرنبلالی اس کی تردید میں تفصیلی بحث کرنے کے بعد فرماتے ہیں پختہ بات یہ ہے کہ عبادت کے صحیح ہونے میں احتیاط کو اختیار کرنا چاہئے تاکہ مکلّف کا ذمہ اس سے بری ہو جائے اور احتیاط امام صاحب کے قول ''انہا تبطل'' میں ہی ہے۔ اس کے بعد علامہ شامی لکھتے ہیں کہ اصحاب متون نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

وفی الشرنبلالیة : والأظهر قولهما بالصحة فی الاثنی عشریة ،

وفـی الشامی : اقول عزا ذلك الشرنبلالی فی رسالته الی البرهان ثم رده بانه لا وجه لظهوره فضلا عن كونه أظهر لانه استدلال علی ذلك بما لیس فیه دلالة علیه، ثم قال الشرنبلالی بعد ما أطال فی رده : ومن المقرر طلب الإحتیاط فی صحة العبادة لتبرأ ذمة المكلف بها، ولیس الاحتیاط الا بقول الامام الأعظم : انهاتبطل قلت وعلیه المتون (رد المحتار مع الدر: ۲/ ۳٦۱)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

أن الاحتیاط فی صحة العبادات أصل أصیل ولیس ذلك الا بقول الامام الأعظم انها تبطل فالأخذ بقوله أولی لتبرأ ذمة المكلف بیقین (منحة الخالق علی هامش البحر :۱/ ٦۵۹ زكریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله بطلت صلاتهم عند أبی حنیفة رجح دلیله فی الشروح وعامة المصنفات واعتمده النسفی وغیره.(التصحیح والترجیح : ۱۷۰ بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

مسائل ترتیب

(۱) شیخینؒ کے نزدیک سقوط ترتیب کے لیے چھ نمازوں کا قضا ہونا ضروری ہے۔ جب کہ

امام محمد فرماتے ہیں کہ جب چھٹی نماز کا وقت داخل ہوجائے تو ترتیب ساقط ہوجائے گی۔

ویسقط الترتیب بالنسیان..... وأن تزید علی خمس.... وقال محمد إذا دخل وقت السادسة سقط الترتیب. (الاختیار: ١/ ٧٠ بیروت)

توضیح: دراصل یہاں مسئلہ یہ ہے کہ فوت شدہ نمازیں حدِّ تکرار میں داخل ہوکر سقوطِ ترتیب اور متروکہ کے بعد ادا کی گئی نمازوں کی صحت کا سبب کب بنے گی؟ اس سلسلہ میں کتب احناف میں مختلف روایتیں ہیں: (١) متروکہ کے بعد چھٹی نماز ادا کر لی جائے تو گویا ساتوں نمازیں ادا ہو جائیں گی۔ (٢) متروکہ کے ساتھ چھٹی نماز کا وقت داخل ہوجائے (٣) ساتویں نماز کا وقت داخل ہوجائے۔ (۴) نہایہ کی عبارت سے تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ کل نو نمازیں ہوجائیں تو ترتیب ساقط ہوجائیگی؛ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ جب متروکہ کے علاوہ پانچویں نماز کا وقت نکل جائے اور کل فوت شدہ نمازیں چھ ہوجائے تو ترتیب ساقط ہوجائیگی اور موقوفہ نمازیں صحیح ہوجائے گی۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فإن كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها بخروج وقت الخامسة التی هی سادسة الفوائت لأن دخول وقت السادسة غیر شرط.

قوله بخروج وقت الخامسة: إعلم ان المذكور فی عامة الكتب كالمبسوط والهداية والكافی والتبیین وغیرها أن صحته موقوفة علی أداء ست صلوات بعد المتروكة وادعی فی البحر أنه خطأ، وحقق فی فتح القدیر ان الصحة موقوفة علی دخول وقت السادسة لا علی أدائها واعترضه فی النهر بأن دخول وقت السادسة بعد المتروكة غیر شرط بل المعتبر خروج وقت الخامسة لأنه بذلك تصیر الفوائت ستا كما صرح به فی معراج الدراية مع بیان أن ما ذكر فی عامة الكتب من أداء السادسة انما هو لتصیر الفوائت ستا بیقین لا لكونه شرطا ألبتة وذكر نحو ذلك العلامة الشرنبلالی فی الإمداد عن المعراج أیضا ومجمع الروایات والتاترخانیة والسغناقی وقاضیخان وحاصل ذلك كله مالخصه الشارح (شامی: ٥٣١/٢ زكریا، بحر الرائق: ٢/ ١٤٩ زكریا)

باب النوافل

رات اور دن کی نوافل

(۱) یہاں دو مسئلہ ہیں: (۱) رات کی نفل نماز میں ایک سلام سے کتنی رکعتیں پڑھ سکتے ہیں اور دن میں کتنی۔ (۲) دن اور رات میں نفل نماز کسی طرح پڑھنا افضل ہے دو رکعت کر کے یا چار رکعت۔

(۱) جہاں تک پہلے مسئلہ کا تعلق ہے تو دن کی نفل نماز ایک سلام سے دو اور چار رکعت بھی پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے۔

اور رات کی نفل نماز میں امام صاحبؒ کے نزدیک ایک سلام سے آٹھ رکعت تک پڑھ سکتے ہیں اس سے زیادہ مکروہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک سلام سے دو رکعت سے زیادہ پڑھنا غیر افضل ہے۔

(۲) اور دوسرے مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک رات میں دو دو رکعتیں اور دن میں چار چار رکعت پڑھنا افضل ہے۔

امام صاحب کے نزدیک دن اور رات دونوں میں چار رکعت پڑھنا افضل ہے۔

ونوافل النهار ان شاء صلى ركعتين بتسليمة واحدة وان شاء اربعا ويكره الزيادة على ذلك فاما نوافل الليل فقال ابو حنيفةؒ ان صلى ثمانى ركعات بتسليمة واحدة جاز ويكره الزيادة على ذلك وقال ابو يوسف و محمد لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة واحدة۔ (قدور: ۱۰۰ بشرى) (الإختيار: ۷۴،۷۳/۱ بيروت)

والأفضل فيهما الاربع وقالا الأفضل فى الليل المثنى.(الاختيار: ۷۳/۱ بيروت)

وفى الهداية الأفضل فى الليل عند أبى يوسف ومحمد مثنى مثنى وفى النهارأربع أربع، وعند ابى حنيفة فيهما اربع اربع (هدايه : ۱۵۳/۱ بلال ديوبند)

دن اور رات دونوں میں چار رکعت افضل ہے اور صاحبین کے نزیک رات میں دو دو رکعت افضل ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک رات میں دو دو رکعت افضل ہے اور دن میں چار چار اور امام صاحبؒ کے نزدیک دونوں میں چار چار افضل ہے۔

پہلے مسئلہ میں رات کی نفل نماز میں صاحبینؒ کا امام صاحبؒ سے جو اختلاف ہے وہ افضلیت اور عدم افضلیت پر مبنی ہے ہدایہ کے حاشیہ میں ہے۔

قوله لا يزيد: ظاهره أنه نصب خلافا بينهم فى كراهية الزيادة على ركعتين وليس كذلك بل المراد وقالا لا يزيد على ركعتين ليلا من حيث الافضلية (هدايه : ۱۵۲/۱، حاشيه نمبر :۷، بلال)

لا یزید کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف دو رکعت سے زیادہ پڑھنے کی کراہیت میں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ رات کی نفل نماز میں باعتبار افضلیت کے دو رکعت سے زیادہ نہ پڑھی جائے۔

ایک سلام سے آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی اس سے زیادہ نہیں پڑھی اگر مکروہ نہ ہوتا تو کبھی بیان جواز کے لئے بھی پڑھتے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك ولولا الكراهة لزادتعليما للجواز(هداية : ۱۵۳/۱)

دوسرے مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة انه عليه السلام كان يصلى بعد العشاء اربعا روته عائشة وكان يواظب على الاربع فى الضحى ولأنه ادوم تحريمة فيكون اكثر مشقة وازيد فضيلة (هداية :۱۵۳/۱ بلال)

امام صاحبؒ کی ایک دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو بخاری و مسلم دونوں میں موجود ہے۔ جس میں ہے کہ آپ ﷺ دن اور رات، دونوں میں چار چار رکعت ہی پڑھتے تھے۔

(بخاری : ۲۳۳/۱ باب قيام النبى ﷺ بالليل فى رمضان وغيره، مسلم: ۲۵۳/۱ باب صلوة الليل وعدد ركعات النبى ﷺ، مسلم : ۲۴۹/۱ باب الاستحباب صلوة الضحى وان اقلها ركعتان)

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک ساتھ چار رکعتوں کی تحریمہ دیر تک رہے گی اور اس میں مشقت زیادہ ہوگی جس کی بناء پر فضیلت اور ثواب بھی زیادہ ہوگا۔

صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ کہا ہے، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ النہر الفائق میں ہے کہ شیخ قاسم نے اس کی تردید کی ہے اس لئے کہ مشائخ نے امام صاحب کے قول کی دلیل صحیحین سے دی ہے، اور تراویح تخفیفاً دو دو رکعت ہوا کرتی ہے، اور ''صلاۃ اللیل مثنی مثنی'' والی روایت محتمل ہے اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ اس سے مراد جفت ہو نہ کہ طاق اور ایک زیادتی منفصلہ کی بناء پر بھی اربع والی روایت کو ترجیح دی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں نفس پر مشقت زیادہ پڑتی ہے اور آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''انما اجرك علی قدر نصبك '' یعنی بقدر مشقت ہی اجر ملتا ہے۔

والأفضل فيهما الاربع بتسليمة وقالا: فی الليل المثنی افضل قيل وبه يفتی

وفی الشامی قال فی النهر: ورده الشيخ قاسم بما استدل به المشايخ للإمام من حديث الصحيحين عن عائشةؓ الخ..... وكانت التراويح ثنتين تخفيفا وحديث " صلاة الليل مثنی مثنی،" يحتمل أن يراد به شفع لا وتر، وترجحت الأربع بزيادةمنفصلة لما أنها أكثر مشقة علی النفس، وقلما قال النبیﷺ "انما اجرك علی قدر نصبك" بزيادة وتمام الكلام علی ذلك فی مشرح المنية وغيره (رد المحتار مع الدر:٢/٤٥٥،٤٥٦ زكريا)

نفل کی قضاء

اگر کسی نے نفل نماز شروع کی پھر اس کو فاسد کر دی تو اس کی قضاء کرے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے چار رکعت نفل نماز کی نیت سے نماز شروع کی اور پہلی دو رکعت پر قعدہ کیا بھر دوسری دو رکعت فاسد کر دی تو دو رکعتوں کی قضاء کرے گا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعت کی قضاء کریگا۔

ومن دخل فی صلاة النفل ثم أفسدها قضاها فان صلی أربع ركعات وقعد فی الأوليين ثم افسد الاخريين قضی ركعتين وقال أبو يوسفؒ يقضی أربعا (قدوری

:۱۰۱ بشری)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع طرفین کے قول کی طرف ثابت ہے، اس لئے اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔ چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وقضی رکعتین هوظاهر الروایة وصحح فی الخلاصة رجوع أبی یوسف عن قوله أولاً بقضاء الأربع إلی قولهما فهو باتفاقهم لأن الوجوب بسبب الشروع لم یثبت وضعا بل لصیانة المؤدی وهو حاصل بتمام الرکعتین ، فلا تلزم الزیادة بلا ضرورة۔ (شامی :۲/ ۴۷۷ زکریا،بحر الرائق : ۱۰۴/۲ زکریا، الدر المنتقی : ۱۹۸/۱ کوئٹه)

نفل میں بیٹھ جانا

اگر کسی نے کھڑے ہوکر نفل نماز شروع کی پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں ہے۔

وان إفتتحها قائما ثم قعد جاز عن ابی حنیفةؒ وقالا لا یجوز الا من عذر (قدوری :۱۰۲، الاختیار : ۷۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وان افتتحها قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند أبی حنیفة وهذا استحسان وعندها لایجزیه وهو قیاس..... له أنه لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صحت بدونه. (هدایة :۱/ ۱۵۶ بلال)

امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے اور دلیل استحسان یہ ہے کہ پہلی رکعت کو کھڑے ہوکر پڑھنے سے دوسری رکعت کو بھی کھڑے ہوکر پڑھنا لازم نہیں ہو جاتا، لہٰذا دوسری رکعت بیٹھ کر بھی درست ہو جائیگی۔

ویتنفل مع قدرته علی القیام قاعدا لا مضطجعا الا بعذرابتداء و کذا بناء بعد الشروع بلا کراهة فی الأصح کعکسه....قوله و کذابناء فصله بکذا لما فیه من خلاف الصاحبین ، قال فی الخزائن : ومعنی البناء ان یشرع قائما ثم یقعد فی الأولی أو الثانیة بلا عذر استحسانا خلافا لهما وهل یکره عنده؟ الأصح لا ، واما القعود فی الشفع الثانی فینبغی جوازه اتفاقا کما لو شرع قاعدا ثم قام کذاقاله الحلبی وغیره و کتب عند قوله

الأصح لا فی هامشه : فيه رد على الدرر والوقاية والنقاية وغيرها حيث جزموا بالكراهة۔
(شامی : ۴۸۴/۲ زکریا، هندیه : ۱۱۴/۱ زکریا، بحر الرائق : ۱/ ۱۱۰ زکریا)
خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے، جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

سجدۂ سہو کا بیان

بطلان وصفِ صلوۃ ، اصل صلوۃ کے بطلان کو مستلزم نہیں۔

مسئلہ (۱): اگر کوئی شخص قعدۂ اخیرہ بھول گیا اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اگر پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو واپس قعدہ اخیرہ میں بیٹھ جائے ، پانچویں رکعت کو چھوڑ دے اور سجدہ سہو کر لے اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ کر لیا ہے، تو اس کا فرض باطل ہو کر نفل بن جائے گا، اور اس پر لازم ہوگا کہ اس کے ساتھ چھٹی رکعت ملا لے۔ یہ شیخینؒ کا قول ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز ہی سرے سے باطل ہو جائے گی۔ نفل بھی شمار نہیں ہوگی۔

وإن سها عن القعدة الأخيرة فقام عاد مالم يسجد فإن سجد ضم إليها سادسة وصارت نفلا. وقال محمد بطلت الصلاة أصلا۔ (الاختیار : ۱/ ۷۹ بیروت)

دراصل امام محمدؒ اور شیخینؒ کا یہ اختلاف ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز کے وصف کے باطل ہونے سے اصل نماز بھی باطل ہو جائے گی یا صرف وصف نماز باطل ہوگی اور اصل نماز باقی رہیگی ؟

وصف نماز سے مراد نماز کا فرض ، واجب، نفل ہونا ہے۔ تو کیا نماز کی فرضیت کے باطل ہونے سے اصل نماز بھی باطل ہو جائیگی ؟

شیخینؒ فرماتے ہیں کہ صرف وصف باطل ہوگا اصل نہیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل بھی باطل ہو جائیگا۔

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انها عقدت لأصل الصلوة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الأصل (هدايه : ۱۶۳/۱ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحریمہ فرضیت کی صفت کے ساتھ اصل تو نماز کے لئے منعقد ہوا ہے، لہٰذا اگر صفت فرضیت باطل ہوجائے تو کوئی ضروری نہیں کہ نفس نماز بھی باطل ہوجائے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

(۱) وفساد أصل الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة سواء ظن وجوب الترتيب أولا ،قوله اصل الصلاة : تبع فيه النهر والصواب وصف الصلاة قال في البحر : وقيد بفساد الفرضية فانه لا يبطل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ و عند محمد يبطل لأن التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة أصلا ولهما أنما عقدت لأصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف ولهما أنما عقدت للأصل كذا في النهاية : وفائدة تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذافي العناية۔(رد المحتار مع الدر:۵۳۰/۲ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان سهاعن القعود الأخيرعاد مالم يسجد وسجد للسهو فان سجد بطل فرضه برفعه عند محمد وبوضعه عند أبي يوسف وصارت نفلا خلافا لمحمد (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر :۱۳۱/۱ بيروت)

مریض کی نماز کا بیان

دوران نماز قیام پر قدرت

(۱) کوئی شخص بیماری کی وجہ سے بیٹھ کر رکوع سجدہ کے ساتھ نماز پڑھ رہا تھا، پھر تندرست ہو گیا تو شیخینؒ کے نزدیک وہ اپنی بقیہ نماز کھڑے ہوکر پوری کرے گا۔ازسرنو پڑھنے کی ضرورت نہیں ۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ازسرنو پڑھے گا۔

وإن شرع قاعدا ثم قدر على القيام بنى، خلافا لمحمد۔ (الاختيار: ۸۳/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے۔

دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کا مدار اقتداء القائم بالقاعد کے اختلافی مسئلہ پر ہے اور اس میں شیخین کا قول راجح ہے۔

کشتی میں نماز

(۲)اگرکسی نے جاری کشتی میں بغیرکسی عذر کے بیٹھ کرنماز پڑھی توامام صاحبؒ کےنزدیک جائزہے،البتہ کھڑے ہوکر پڑھنا افضل ہے۔اورصاحبینؒ کےنزدیک بغیرکسی عذر کے جائزنہیں ہے۔

وان كانت سائرة يصلى قائما فان صلى قاعدا وهو يستطيع القيام اجزأه وقد اساء قالا لايجوز(الاختيار : ۸۳/۱۔۸٤، بيروت)

صاحب ہدایہ،صاحب نہروغیرہ نے اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کےقول کوراجح قراردیاہے، نیزعلامہ ابن نجیم اورزیلعی کارجحان بھی اسی طرف ہے کہ انہوں نے امام صاحب کی دلیل اخیرمیں ذکرکی ہے،لیکن علامہ شامی وغیرہ نے صاحبینؒ کےقول کوراجح قراردیاہے،علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

صلى الفرض فى فلك جار قاعدا بلا عذر صح لغلبة العجز وأساء وقالا: لا يصح إلا بعذر و هوالأظهر؛ قوله وهو الأظهر وفى الحلية بعد سوق الأدلة والأظهر أن قولهما أشبه فلا جرم أن فى الحاوى القدسى وبه نأخذ (شامى : ۵۷۲/۲ زكريا)

سجدۂ تلاوت کا بیان

امام آیت سجدہ تلاوت کرے تو

(۱)اگرامام آیتِ سجدہ کی تلاوت کرےتوامام اورمقتدی دونوں سجدہ کریں گےاوراگرمقتدی نے آیتِ سجدہ پڑھی توشیخینؒ کےنزدیک نہ مقتدی سجدہ کرےگانہ امام،امام محمدفرماتے ہیں کہ نماز سےفارغ ہونے کے بعددونوں سجدہ کریں گے۔

فإن تلاها الإمام سجد ها المأموم وإن تلاها المأموم لم يسجداها وقال محمد يسجدونها بعد الفراغ۔ (الاختيار : ۸۱/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کاقول مفتی بہ ہےصاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور

لاحکم لہ۔ (ھدایہ : ۱/ ۱۷۱) بلال

یعنی جماعت کی نماز میں امام کی قرأت کومقتدی کی بھی قرأت قراردیکر مقتدی کوقرأت سے روک دیا گیا، لہٰذا مقتدی کوقرأت کا حق نہیں ہے، بناء بریں اس کی قرأت کا بھی کوئی حکم نہیں ہوگا کالعدم سمجھی جائیگی، جس سے کسی پر سجدہ تلاوت بھی لازم نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

ولو تلاها المؤتم لم يسجد المصلى أصلا لافى الصلاة ولا بعدها بخلاف الخارج لأن الحجر ثبت لمعينين فلا يعدوهم .

قوله لأن الحجر ثبت لمعينين وهم الامام ومن معه وفيه أن الإمام غير محجور عليه القراءة فى هذه الصلاة و انما الحجر على المقتدين به فالأظهر التعليل بما فى شرح المنية وغيرها بأنه إن سجد الامام يلزم انقلاب المتبوع تابعا والا لزم مخالفتهم له۔ (رد المحتار مع الدر المختار :۲/ ۵۷۸) زكريا

وفى البدائع : اذاتلاها المؤتم لاتجب عليه فى الصلاة اجماعا! وكذا على الامام والقوم اذا سمعوهامنه، وامابعد الصلاة فكذلك عندهما وقال محمد تلزمهم لتحقق السبب وهو التلاوة الصحيحة فى حق المؤتم والسماع فى حق الامام والقوم ولذا تلزم من سمع منه وهو ليس فى صلاتهم إلا أنهم لايمكنهم الأداء فيها فتجب خارجها كما لوسمعوا من خارج عنهم۔

ولهماأن هذه السجدة من أفعال هذه الصلاة لأن تلاوة المؤتم محسوبة من صلاته وإن تحملها عنه الإمام فلا تودى بعدها۔ ومن مشايخنا من علل بأن هذه القراءة منهى عنها فلا حكم لها، أو بأنه محجور عليه فيها (شامى:۵۸۸/۲،زكريا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وان تلاها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لا فى الصلاة ولا بعد الفراغ كذا فى السراج الوهاج(هندية : ۱/ ۱۳۳ زكريا)

جمعہ کی نماز کا بیان

جمعہ کے خطبے

(۱) جمعہ کے شرائط میں سے نماز سے پہلے خطبہ دینا ہے۔امام دو خطبے دے گا اور دونوں کے درمیان بیٹھ کر فصل کرے گا، اورطہارت کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دے گا۔اگر امام نے خطبہ میں فقط اللہ کے ذکر پر اکتفا کیا (جیسے سُبْحَانَ اللّٰہ، الحمدللہ وغیرہ) تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اتنا ذکر وکلام ہونا ضروری ہے جسے خطبہ کہا جا سکے۔

ومن شرائطها : الخطبة قبل الصلاة يخطب الامام خطبتين يفصل بينهما بقعدة ويخطب قائما على الطهارة فان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند ابى حنيفة۔

وقالا لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة :(قدورى : ١٢١ بشرى الاختيار : ٨٨/١ بيروت)

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

وله قوله تعالى : "فاسعوا الى ذكر الله "من غير فصل وعن عثمان أنه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى۔ هدايه : ١/ ١٧٨ بلال) (نصب الراية ٢/ ١٩٧ رشيديه)

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالی نے آیت کریمہ میں بلا کسی قلیل وکثیر کی تفصیل کے ذکر اللہ کی جانب سعی کا حکم دیا ہے اور باتفاق مفسرین اس سے خطبہ مراد ہے جس سے معلوم ہوا کہ صرف الحمدللہ جیسے ذکر کرنے سے بھی خطبہ اداء ہو جائے گا۔

نیز حضرت عثمانؓ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

البتہ سنت کے خلاف ہونے سے مکروہ تنزیہی ہوگا اس لئے کہ آپ ﷺ دو خطبے دیتے تھے،

وكفت تحميدةأو تهليلة أو تسبيحة للخطبة المفروضة مع الكراهة ويسن خطبتان بجلسة بينهما

قال الشامى : قوله مع الكراهة : ظاهر القهستانى انها تنزيهية۔ (رد المحتار مع الدر

:۳/۲۰)

اورتحمید تہلیل یا تسبیح خطبے کی فرضیت کے لئے کافی ہو جائے گا کراہت تنزیہی کے ساتھ اس لئے کہ دو خطبے مسنون ہے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

الخطبة تشتمل على فرض وسنة ، فالفرض شيئان : الوقت .... والثانی ذکر الله تعالى كذا فی البحر الرائق وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة كذا فی المتون. (هنديه : ١٤٦/١ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اقتصر على ذكر الله تعالى جاز عند أبی حنيفة رجح فی الشروح دليله واعتمده برهان الشريعة والنسفی. (التصحيح الترجيح : ١٨٤ بيروت)

جماعت جمعہ کا عدد

(۲) جمعہ کے شرائط میں سے جماعت کا ہونا بھی ہے، اور اس کی کم سے کم مقدار طرفینؒ کے نزدیک امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

اور اصح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے علاوہ دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔

ومن شرائطها الجماعة واقلهم عند ابی حنيفة ثلاثة سوى الامام۔ وقالا :اثنان سوى الامام (قدورى :١٢٢) بشرى

قدوری کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے افراد کی مقدار کا اختلاف امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ہے، لیکن صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق یہ اختلاف امام ابو یوسفؒ اور طرفینؒ کے مابین ہے اور اس مسئلہ میں راجح قول بھی طرفین کا ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ:

وأقلهم عند أبی حنيفة ثلثة سوى الإمام وقالا إثنان سواه قالؓ والأصح أن هذا قول أبی يوسف وحده..... ولهما أن الجمع الصحيح إنما هو الثلث لأنه جمع تسمية

ومعنى والجماعة شرط على حدة و كذا الإمام فلا يعتبر منهم. (هدايه:۱/ ۱۷۹) بلال ديو بند

اور جماعت کی اقل مقدار امام صاحبؒ کے نزدیک امام کے علاوہ تین آدمی کا ہونا ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام کے علاوہ دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اصح قول کے مطابق یہ قول صرف امام ابو یوسفؒ کا ہے.....

اور طرفینؒ کے قول کے راجح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ میں ''فاسعوا'' جمع کا صیغہ وارد ہوا ہے اور جمع صحیح وہ تین ہی ہے، اس لئے کہ تین اسماً ومعناً دونوں اعتبار سے جمع ہے، نیز آیت کریمہ ''فاسعوا الی ذکر اللہ'' سے دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہونا معلوم ہو رہا ہے۔ بایں طور کہ ''فاسعوا'' جمع کا صیغہ ہے جس سے تین مقتدیوں کا علیحدہ ہونا ضروری ہے اور دوسرا ''الی ذکر اللہ'' سے ذکر کرنے والے امام کا علیحدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، لہٰذا امام کے علاوہ تین مقتدیوں کا ہونا ضروری ہے تب جا کر جمعہ کی نماز ہوگی۔

والسادس الجماعة وأقلها ثلاثة رجال ولوغير الثلاثة الذين حضروا الخطبة سوى الإمام بالنص أنه لابد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه بنص فاسعوا إلى ذكر الله ۔

قوله وأقلها ثلاثة رجال : اطلق فيهم فشمل العبيد والمسافرين المرضى والأميين والخرسى لصلاحيتهم للإمامة فى الجمعة أما لكل أحد او لمن هو مثلهم فى الأمى والأخرس فصلحا أن يقتديا لمن فوقها۔

واحترز بالرجال عن النساء والصبيان فإن الجمعة لاتصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للإمامة فيها بحال۔

قوله سوى الإمام : هذا عند أبى حنيفة ورجح الشارحون دليله واختاره المحبوبى والنسفى كذا فى تصحيح الشيخ قاسم۔

قوله بنص فاسعوا : لأن طلب الحضور إلى الذكر متعلقا بلفظ الجمع وهو " الواو" يستلزم ذاكرا فلزم أن يكون مع الامام جمع ، وتمامه فى شرح المنية۔ (رد المحتار مع الدر المختار :۳/ ۲٤)زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ومنها الجماعة وأقلها ثلاثة سوى الإمام . (هندية : ١ / ١٤٨ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وأقل الجماعة ثلاثة سوى الامام وعند أبي يوسف اثنان. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الأبحر : ١٤٦/١ بيروت)

جمعہ ملنے پر ظہر کا بطلان

(۳)ایک شخص نے جمعہ کے دن امام کی نماز سے پہلے اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی پھر اس کو خیال آیا کہ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونا چاہئے، چنانچہ امام ابھی جمعہ کی نماز میں ہی تھا کہ اس نے جمعہ کے لئے مسجد کا رخ کیا تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کے جمعہ کے لئے گھر سے چلتے ہی ظہر کی پڑھی ہوئی نماز باطل ہو جائیگی۔ لہٰذا اگر جمعہ کی نماز میں شریک ہو گیا تو جمعہ پڑھ لے ورنہ پھر دو بارہ ظہر کی نماز پڑھے۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو جائے، محض جمعہ کے لئے چلنے سے ہی ظہر باطل نہ ہوگی۔

ومن صلى الظهر يوم الجمعة بغير عذر جاز ويكره فان شاء أن يصلي الجمعة بعد ذلك يبطل ظهره بالسعي، وقالا: لا تبطل ما لم يدخل مع الامام (الاختيار: ٩٠/١) بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا۔ (هدايه: ١٨٠/١٧٩/١) بلال ديوبند

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ''سعی الی الجمعہ'' جمعہ کے فرائض وخصائص میں سے ہے، اس لئے ظہر کے باطل ہونے کے حق میں احتیاطا ''سعی الی الجمعہ'' کو جمعہ کے درجہ میں اتار کر یوں سمجھا جائے گا کہ جمعہ میں شریک ہو گیا اور جمعہ میں شریک ہونے سے جس طرح ظہر باطل ہو جاتی ہے ''سعی الی الجمعہ'' سے بھی باطل ہو جائیگا۔

فإن فعل ثم ندم وسعى عبر به اتباعا للآية ولو كان في المسجد لم يبطل إلا

بالشروع قید بقوله إلیها لأنه لحاجة أو مع فراغ الامام لم یقمها اصلا لم تبطل فی الأصح فالبطلان به مقید بامکان إدراکها بأن انفصل عن باب داره والإمام فیها ولو لم یدرکها لبعد المسافة فالأصح أنه لایبطل الدرالمختار ۳۱/۳ زکریا

صاحب درمختار نے ظہر کے بطلان کو جمعہ کے ادراک کے امکان کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اگر سعی الی الجمعہ اس حال میں کی کہ جمعہ ملنے کا امکان نہ ہوتو ظہر باطل نہ ہوگی اوراگرامکان ہوتو باطل ہوجائیگی۔

لیکن علامہ شامی نے اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ تقیید صحیح نہیں ہے، محض سعی سے ہی ظہر باطل ہوجائیگی اورفرمایا کہ اگراس کا گھر قریب ہواور گھر سے جماعت کی دوسری رکعت کی آواز سنے پھر اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد جمعہ کے لئے مسجد کی جانب متوجہ ہوتو بھی ظہر باطل ہو جائیگی۔

قوله لم یبطل إلا بالشروع : ینبغی تقیید بما اذا کان صلی فی مجلسه أما لو قام منه وسعی الی مکان آخر علی عزم صلاة الجمعة مع الامام یبطل بمجرد سعیه

قوله مقید بامکان ادراکها : کذا فی البحر وأیده فی النهر بما یأتی عن السراج وهو غیر صحیح کما تعرفه۔

قوله فالأصح أنه لا یبطل تبع فی هذا صاحب النهر و الصواب اسقاط"لا" قال فی البحر وأطلق : أی فی البطلان فشمل ما اذا لم یدرکها بعد المسافة مع کون الإمام فیها وقت الخروج أو لم یکن شرع وهو قول البلخیین۔

قال فی السراج : وهو الصحیح لأنه توجه الیها وهی لم تفت بعد حتی لوکان بیته قریبا من المسجد وسمع الجماعة الثانیة فتوجه بعد ماصلی الظهر فی منزله بطل الظهر علی الأصح أیضالما ذکرنا۔

قلت ومثله فی شروح الهدایة کالنهایة والکفایة والمعراج والفتح۔ (رد المحتار ۳۱/۳:) زکریا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ان ادی الظهر ثم سعی الی الجمعة...... ان خرج من بیته والإمام فیها فقبل أن

یصل الیه فرغ منها بطل ظهره عند أبی حنیفة خلافاً لهما..... ولو صلی الظهر فی منزله ثم توجه الیها ولم یؤدها الإمام بعد الا انه لایرجوا إدرکها لبعد المسافة بطل ظهره فی قول البلخیین وهو الصحیح. (هندیة : ۱/ ۱۴۸ زکریا، التصحیح الترجیح : ۱۸۵ بیروت)

نماز جمعه کے قاعدے میں اقتداء

(۴)اگر کوئی شخص جمعہ کے دن امام کو نماز میں پالے تو اس کے ساتھ نماز پڑھ لے جتنی رکعت بھی پالیوے اور مابقیہ بعد میں پوری کر لے،اور اگر امام کو تشہد یا سجدۂ سہو میں پائے تو شیخینؒ کے نزدیک اسی میں امام کے ساتھ جمعہ میں شریک ہو جائے اور جمعہ ہی پوری کرے۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دوسری رکعت کا اکثر حصہ امام کے ساتھ پالیوے تو امام کے ساتھ شریک ہوکر جمعہ پڑھے اور اگر اکثر حصہ نہ پاسکے تو امام کے ساتھ شریک ہوجائے اور ظہر پوری کرے۔

ومن ادرك الامام یوم الجمعة صلی معه ما ادرك وبنی علیها الجمعة وإن أدركه فی التشهد أوفی سجود السهو بنی علیها الجمعة عند أبی حنیفة وأبی یوسف، وقال محمد إن أدرك معه أكثر الركعة الثانیة بنی علیها الجمعة وان ادرك معه اقلها بنی علیها الظهر۔(قدوری :۱۲۴) بیروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں۔

ولهما انه مدرك للجمعة فی هذه الحالة حتی یشترط نیة الجمعة وهی ركعتان و لا وجه لماذكر لا نهما مختلفان فلایبنی احدهما علی تحریمة الآخر۔(هدایة ۔ ۱/ ۱۸۰)

شیخینؒ فرماتے ہیں کہ تشہد یا سجدۂ سھو میں شریک ہونے والا بھی جمعہ کو پانے والا سمجھا جائے گا حتی کہ اس کے لئے جمعہ کی نیت کرنا شرط ہوگا،اور امام محمدؒ نے جمعہ اور ظہر دونوں کو جمع کرنے کی جو بات کی ہے اس کا اعتبار نہیں اس لئے کہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں اس لئے جمعہ کی تحریمہ سے ظہر نہیں پڑھ سکتے۔

ومن ادركها فی تشهدأو سجود سهو علی القول به فیهایتمها جمعة خلافا لمحمدؒ ، قوله خلافا لمحمد: حیث قال إن أدرك معه ركوع الركعة الثانیة بنی علیها

الـجـمـعة وإن أدرك فيـمـا بعد ذلك بنى عليها الظهر لأنه جمعة من وجه وظهر من وجه لـفـوات بـعـض الشرائط فى حقه، فيصلى أربعا اعتبار اللظهر و يقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة، ويقرأ فى الأخريين لاحتمال النفلية۔
ولهـمـا أنـه مـدرك لـلجمعة فى هذه الحالة حتى تشترط له نية الجمعة وهى ركعتان ولا وجـه لـماذكر لأنهما مختلفان لا يبنى أحد هماعلى تحريمة الآخر كذا فى الهداية (رد المحتار مع الدر المختار :٣٣/٣، ٣٤ زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

بـنـى عـليهـا الـجـمـعة عـنـد أبـى حنيفة..... وهو المعتمد عند الكل منهم المحبوبى والنسفى.(التصحيح والترجيح: ١٨٥ بيروت)

صلوۃ و کلام کی ممانعت

(۵)امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جب امام جمعہ کے دن خطبے کے لئے نکلے تو لوگ نماز اور کلام ترک کردیوے حتی کہ امام خطبہ سے فارغ ہوجائے۔

صاحبین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام کے خطبہ شروع کرنے سے پہلے بات کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

واذا خـرج الامـام يـوم الـجـمـعة ترك الناس الصلاة والكلام حتى يفرغ من خطبته وقالا: لا بأس بان يتكلم مالم يبدأ بالخطبته (قدورى:١٢٤ البشرى)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبـى حنيفة قوله عليه السلام : إذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولأن الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة. (هداية : ١٨١/١ بلال)

امام صاحب کی دلیل آپ ﷺ کا قول ہے کہ جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو نہ نماز جائز ہے اور نہ ہی بات چیت۔اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے کہ امام کے نکلنے سے خطبہ شروع ہونے تک کلام وغیرہ جائز ہے، اس کے بعد نہیں، بلکہ مطلقا ممانعت ہے۔ پھر صاحب ہدایہؒ ولأن الکلام سے صاحبینؒ کے قول کا جواب دے رہے ہیں کہ انہوں نے کلام سے تو منع نہیں کیا لیکن نماز سے اس

بناء پر روک دیا کہ ممکن ہے کہ نماز لمبی ہو جائے اور خطبہ شروع ہونے تک بھی پوری نہ ہو۔ اسی کا جواب یہ ہے کہ کلام بھی تو ایک فطری چیز ہے، اس کے بھی لمبا ہونے کا امکان ہے، لہٰذا اس کی بھی گنجائش نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف امام کے نکلنے سے خطبہ شروع ہونے تک ہے اس کے بعد تو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ خطبہ شروع ہو جائے تو کسی بھی قسم کی نماز اور کلام جائز نہیں اگر کلام کرے یا نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا۔ حتی کہ خطبہ کے دوران میں آپ ﷺ پر درود پڑھنا بھی جائز نہیں، ہاں دل میں پڑھنے کی گنجائش ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ومحل الخلاف قبل الشروع أما بعده فالكلام مكروه تحريما باقسامه كما فى البدائع وقال البقالى فى مختصره و اذا شرع فى الدعاء لا يجوز للقوم رفع اليدين ولا تأمين باللسان جهرا فإن فعلوا ذلك أثموا۔ وقيل أساؤو ولا اثم عليهم والصحيح هوالأول وعليه الفتوى، وكذلك اذا ذكر النبى ﷺ لا يجوز أن يصلوا عليه بالجهر بل بالقلب وعليه الفتوى۔(شامى :۳/ ۳۵) زكريا

عیدین کا بیان

یوم الفطر میں تکبیر کی مشروعیت

عید الفطر کے دن عید گاہ جاتے ہوئے راستے میں امام صاحب کے نزدیک آہستہ تکبیر پڑھی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک آواز کے ساتھ تکبیر کہی جائیگی۔

ولا يكبر جهراً عند أبى حنيفةؒ وقالا يكبر اعتبار بالأضحى(الاختيار : ۱/۱ ۹۔۹۲)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان الأصل فى الثناء الخفاء والشرع ورد به فى الأضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر (هدايه:۱۸۳)بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثنا اور ذکر میں اصل پوشیدگی ہے اس لئے عید الفطر کے دن

تکبیر آہستہ پڑھی جائیگی اورعید الاضحیٰ کے بارے میں تو حدیث وارد ہوئی ہے اس لئے اس میں اصل کے خلاف تکبیر زور سے پڑھی جائیگی اوراس کے علاوہ میں اصل کا اعتبار کیا جائے گا۔

نیز عید الاضحیٰ ذبح کا دن ہے جس میں زور سے تکبیر پڑھی جاتی ہے، اس لئے بھی اس دن زور سے تکبیر کہنا مناسب ہے اور عید الفطر ذبح کا دن نہیں ہے اس لئے اس دن زور سے تکبیر کہنا مناسب نہیں۔ علامہ شامی نے شرح منیہ صغیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف افضلیت وعدم افضلیت کا ہے اس کے خلاف کرنے کی صورت میں بھی کسی کے نزدیک کراہیت نہیں ہے۔ اور بحر کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ ایام تشریق کے علاوہ کے دنوں میں صرف دشمن یا چور کے مقابلے کے وقت اور بعضوں نے کہا ہے کہ آگ لگنے اور خوف کے وقت اسی طرح بلند جگہ پر چڑھنے کے وقت زور سے تکبیر کہنا مسنون ہے۔

وفی شرح المنية الصغير: ويوم الفطر لا يجهر به عنده وعندهما يجهر وهو رواية عنه والخلاف فی الأفضلية أما الكراهة منفية عن الطرفين وكذا فی البير وقد ذكر الشيخ قاسم فی تصحيحه أن المعتمد قول الإمام.

قوله فيقتصر على مورد الشرع: وهوما فی البحر عن القنية : التكبيرجهرا فی غير أيام التشريق لايسن الا بازاء العدود أو اللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ،زاد القهستانی أو علا شرفاً. (رد المحتار : ٥١/٣ زكريا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ويكبر فی الطريق فی الأضحى جهرا..... وفی الفطر المختار من مذهبه أنه لا يجهروهو المأخوذبه (هندية : ١٥٠/١ زكريا، الدر المنتقى : ٢٥٦/١ كوئٹه)

تکبیرات تشریق کے أیام

مسئلہ: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکبیر تشریق نویں ذی الحجہ کی فجر سے دسویں ذی الحجہ کی عصر تک پڑھی جائیگی۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نویں ذی الحجہ کی فجر سے تیرہویں ذی الحجہ کی عصر تک پڑھی جائیگی۔

وتكبيرات التشريق أوله عقيب صلاة الفجر من يوم عرفة وآخره عقيب صلاة

العصر من یوم النحر عند ابی حنیفة۔وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ الی صلاۃ العصر من آخر ایام التشریق (قدوری : ۱۳۱ بشری)

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے۔

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وقالا بوجوبه فور كل فرض مطلقا إلى عصر اليوم الخامس آخر ايام التشريق وعليه الاعتماد والعمل فی عامة الأمصار وكافة الأعصار. (الدر المختار : ٦٤/٣ زكريا، هندية : ١٥٢/١ زكريا، مجمع الانهر : ٢٦٠/١ كوئٹه، بحر الرائق : ٢٨٨/٢ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وآخره عقيب صلاة العصر عند أبی حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد: الی آخر صلاة العصر من آخر أيام التشريق، عول علی قوله النسفی ، وقال برهان الشريعة وصدر الشريعة وبقولها يعمل وفی الاختيار وقيل الفتوی علی قولهما وقال فی الجامع الكبير للإسبيجابی الفتوی علی قولهما وقال فی مختارات النوازل وقولهما الاحتياط فی العبادات الفتوی علی قولهما. (التصحيح والترجيح : ١٨٦ بيروت)

خلاصہ یہ کہ عبادات میں احتیاط کے بناء پر فقہاء نے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے، اور ہر زمانہ میں اکثر شہروں میں اسی پر عمل رہا ہے۔

سورج گرہن کی نماز

کسوف میں قراءت جہرا یا سرا

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سورج گرہن کی نماز میں قرأت آہستہ کی جائیگی۔امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جہراً قراءت کی جائیگی۔

ويطول القرآءة فيهما ويخفی عند أبی حنيفة قال ابو يوسفؒ ومحمدؒ يجهر قدوری :١٣٣ يشری) الإختيار : ٧٦/١ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأبی حنيفة رواية ابن عباس وسمرة بن جندب والترجيح قد مر من قبل كيف وانها

صلوة النهار وهی عجماء.(هداية : ١٨٦/١ بلال)

امام صاحب کی دلیل حضرت ابن عباس وسمرة ابن جندب کی حدیث ہے جس میں ''لایسمع له صوتاً'' کے الفاظ ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأءت آہستہ کی گئی تھی.(الحدیث اخرجہ ابوداؤد''باب من قال اربع رکعات'':۱/۱۶۸)

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سورج گرہن کی نماز دن میں پڑھی جاتی ہےاور دن کی نمازوں میں قراءۃ جہراً نہیں کی جاتی تو سورج گرہن میں کیسے جہری قراءۃ کی جائیگی۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولایجهر بالقراءة فی صلاة الجماعة فی کسوف الشمس فی قول أبی حنیفة کذا فی المحیط والصحیح قوله کذا فی المضمرات. (هندية : ١٥٣/١ زکریا، تاتارخانیة: ٩٠/٢ کراچی)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ویخفی عند ابی حنیفة ، وقال الاسبیجابی فی زاد الفقهاء والعلاء فی التحفة والصحیح قول ابی حنیفة، قلت : وهو الذی عول علیه النسفی والبرهانی (التصحیح الترجیح : ١٨٧ بیروت)

البتہ ہمارے زمانے کے علماء نے لوگوں کی اکتاہٹ اور سستی کے سبب قراءت جہراً کرنے کی بھی اجازت دی ہے۔ ملاحظہ ہو: کتاب النوازل:۴/ ۶۱۸۔فتاوی دینیہ ۱/ ۵۳۹)

استسقاء کا بیان

استسقاء میں نماز ہے یا نہیں

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ استسقاء اصل دعاء اور استغفار کا نام ہے، امام قبلہ رو کھڑے ہوکر دعاء اور استغفار کرے اور لوگ قبلہ رو بیٹھ جائے اور امام کی دعاء پر آمین کہے اور جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا کوئی مسنون عمل نہیں ہے، اگر لوگ تنہا پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں، نیز امام صاحبؒ کے نزدیک امام نہ خطبہ دے گا اور نہ ہی اپنی چادر پلٹے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ امام استسقاء کی دو رکعت نماز پڑھائے گا جس میں جہری قرأت کرے گا اور نماز کے بعد خطبہ بھی دے گا؛ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک خطبہ دے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک دو خطبہ دے گا۔ پھر بقول امام محمدؒ امام اپنی چادر پلٹے گا۔ اور امام یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔

قال ابو حنيفةؒ ليس فى الاستسقاء صلاة مسنونة بالجماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار۔

وقال ابويوسفؒ و محمدؒ يصلى الامام الركعتين يجهر فيهما بالقراءة ثم يخطب ويستقبل القبلة بالدعاء ويقلب الامام رداءه ولا يقلب القوم اورديتهم (قدورى: ١٣٤ بشرى)(الاختيار: ٧٦/١،٧٧ بيروت)

استسقاء کی نماز کے سلسلہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف سنت اور عدم سنت کا ہے اور امام صاحب کا قول اس میں زیادہ راجح ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

قلنا: فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة۔ (هداية: ١٨٧/١ بلال)

یعنی آپ ﷺ نے ایک مرتبی نماز پڑھی اور ایک مرتبہ چھوڑ دی۔ مواظبت کے ساتھ نہیں پڑھی اور آپ ﷺ نے جو عمل مواظبت کے ساتھ نہ کیا ہو اس سے سنیت کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ ندب اور استحباب کا ثبوت ہوتا ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

فالحاصل أن الاحاديث لما اختلفت فى الصلاة بالجماعة وعدمها على وجه لايصح به اثبات السنية لم يقل ابو حنيفة بسنيتها۔

قلت: والظاهر أن المراد به الندب والاستحباب لقوله فى الهداية: قلنا أنه فعله ﷺ مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة.... لأن السنة ما واظب عليه والفعل مرة مع الترك أخرى يفيد الندب۔ (شامى: ٣/ ٧٠ زكريا)

رہا مسئلۂ خطبہ اور قلب رداء کا تو خطبہ چونکہ جماعت کے تابع ہے اور امام صاحب کے نزدیک نماز مسنون نہیں اس لئے خطبہ بھی نہ دے گا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک جماعت مسنون ہے اس لئے امام خطبہ بھی دے گا۔ البتہ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سے اصل مقصود دعاء ہے لہٰذا درمیان میں بیٹھ کر منقطع نہیں کرے گا بلکہ ایک ہی خطبہ دے گا اور امام محمدؒ عید کے خطبہ پر قیاس کر کے فرماتے ہیں کہ امام دو خطبے دے گا۔

ولا خطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ، ثم یخطب لما روی ان النبی ﷺ خطب ثم ھی کخطبة العید عند محمدؒ وعند ابی یوسفؒ خطبة واحدة وفی البنایة أن المقصود منها الدعاء فلا یقطعها بالجلسة۔ (ھدایه : ۱۸۷/۱ بلال) البنایة : ۱۵۵/۳)

ہمارے زمانے کے علماء نے استسقاء کی نماز کو مستحب اور بہتر لکھا ہے اس لئے کہ نماز اور دعا؛ دونوں ہی حدیث سے ثابت ہے، لہٰذا کسی ایک کو خلاف سنت یا بدعت کہنا صحیح نہیں۔

کفایت المفتی ۳۲۵/۳ کراچی، کتاب المسائل: ۵۰۵/۱۔ فتاوی حقانیہ: ۳۰۶/۳ پاکستان، کتاب الفتاوی: ۳۷۸/۲۔

خلاصہ یہ ہے کہ احادیث سے استسقاء کی نماز اور دعاء دونوں ثابت ہے، البتہ نماز با جماعت کی سنیت اور عدم سنیت میں اختلاف ہے، صاحبینؒ کے نزدیک مسنون ہے، امام صاحب کے نزدیک مستقل طور پر مسنون نہیں ہے لیکن جائز ضرور ہے۔ اور جیسا کہ ماسبق میں گذرا موجودہ دور کے علماء کی رائے استحباب کی ہے اور اسی پر عمل ہے۔

صلوة الخوف

صلوة الخوف کی مشروعیت

جب خوف اور ڈر کا ماحول ہو اور تمام لوگ ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر مصر ہوں تو امام لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کر دے گا، ایک جماعت دشمن کے مقابل رہے اور ایک جماعت کو نماز پڑھائے، پھر یہ جماعت دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی اور دوسری جماعت آئیگی امام انہیں بقیہ نماز پڑھا کر سلام پھیر دے گا، پھر یہ جماعت دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی اور پہلی جماعت آکر بغیر قرأت کے اپنی نماز مکمل کرے گی اور دشمن کے مقابلے کے لئے چلی جائیگی

پھر دوسری جماعت آکر بغیر قرأت کے اپنی نماز مکمل کرے گی۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ صلوۃ الخوف کی مشروعیت صرف آپ ﷺ کی حیات ہی میں تھی آپ ﷺ کے دنیا سے پردہ فرمانے کے بعد اس کی مشروعیت ختم ہوگئی۔

وھی أن یجعل الامام الناس طائفتین : طائفة امام العدو و طائفة یصلی بھم رکعة ان کان مسافرا و رکعتین ان کان مقیما و کذلك فی المغرب و تمضی الی وجه العدو و تجیئ تلك الطائفة فیصلی بھم باقی الصلوۃ و یسلم وحدہ و یذھبون الی وجه العدو و تاتی الاولی فیتمون صلاتھم بغیر قراءۃ و یسلمون و یذھبون و تاتی الأخری فیئمون صلاتھم بقراءۃ و یسلمون

وعن ابی یوسف: انھا لا تجوز بعد رسول الله ﷺ لأنھا مخالفة للأصول ۔(الاختیار: ۹۵،۹٤/۱) بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولھما أن الصحابةؓ أقامو لھا بعدہ علیه الصلاۃ والسلام(شامی: ۷٤/۳ زکریا)

صحابہ نے آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی اس نماز کو پڑھی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مشروعیت ختم نہیں ہوئی ورنہ صحابہ نہ پڑھتے۔

شھید کے احکام

شھید حالت جنابت میں ھو تو غسل کا حکم

اگر کوئی جنوبی مرد یا حائضہ اور نفاس والی عورت (چاہے حیض ونفاس کا خون جاری ہو یا خون بند ہو چکا ہو مگر غسل باقی ہو) اور اسی طرح بچہ شہید کر دیا جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان تمام کو غسل دیا جائے گا۔

صاحبینؒ کے نزدیک ان میں سے کسی کو غسل نہیں دیا جائے گا۔

واذا استشھد الجنب غسل عند ابی حنیفة و کذلك الصبی وقال ابو یوسف و محمد لا یغسلان۔(قدوری:۱۵۳، بشری)

وقوله ان کان عاقلا بالغا طاهرا هو مذهب ابی حنفیة: لأن عنده یغسل الصبی والجنب والحائض والنفساء اذا استشهدوا وقالا : لا یغسل الصبی... ولا الجنب... والحائض والنفساء مثله۔(الاختیار: ۱۰٤/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائکة وعلی هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وکذا قبل الانقطاع الصحیح من الروایة وعلی هذا الخلاف الصبی وله ان السیف کفی عن الغسل فی حق شهداء أحد بوصف کونه طهرة و لا ذنب علی الصبی فلم یکن فی معناهم۔(هدایه : ۹۸/۱) بلال

یعنی جنوبی وغیرہ کواس لئے غسل دیا جائیگا کہ شہادت سے پہلے ان پر غسل واجب ہو چکا ہے اور شہادت پہلے سے واجب شدہ غسل کو زائل نہیں کرسکتی۔ اس لئے کہ شہادت مانع ہے، یعنی موت کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے اس کو روک دے گی لیکن رافع نہیں ہے کہ پہلے سے واجب شدہ غسل کو بھی زائل کر دے۔ نیز حدیث مین بھی موجود ہے کہ جب حضرت حنظلہ جنوبی ہونے کی حالت میں شہید ہوئے تو فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنوبی چاہے شہید ہوا سے غسل دیا جائیگا۔

اور بچے کو اس لئے غسل دیا جائے گا کہ بچہ شہداء احد کے درجہ میں نہیں ہے، اس لئے کہ شہداء احد کو تو تلوار نے گناہوں سے پاک صاف کر کے غسل سے بے نیاز کر دیا اس لئے انہیں غسل دینے کی ضرورت نہیں رہی، جبکہ بچے کا معاملہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو پہلے سے ہی گناہوں سے پاک ہے، تلوار نے اس کے حق میں کوئی عمل تو کیا نہیں لہٰذا اسے شہداء احد پر قیاس نہیں کیا جائیگا۔ بناء بریں اسے غسل دیا جائے گا۔

الشهید : هو کل مکلف مسلم طاهر ، قوله کل مکلف : هو البالغ العاقل خرج به الصبی و المجنون فیغسلان عنده خلافا لهما

لأن السیف اغنی عن الغسل لکونه طهرة ولاذنب للصبی ولا للمجنون۔

قولہ طاھر: أی لیس به جنابة ولا حیض ولا نفاس ولا انقطاع احدھما کما ھو المتبادر فاذا استشھد الجنب یغسل وھذا عندہ خلافا لھما فاذا انقطع الحیض والنفاس و استشھدت فعلی ھذا الخلاف وان استشھدت قبل الانقطاع تغسل علی أصح الروایتین عنه وحاصله أنھا تغسل قبل الانقطاع فی الأصح کما بعدہ، وفی روایة لاتغسل قبله لأن الغسل لم یکن واجبا علیھا کما لوانقطع قبل الثلاث فإنھا لاتغسل بالاجماع کما فی السراج والمعراج۔

قوله فالحائض: المراد بھا من کانت من ذوات الحیض لامن اتصفت بالحیض لئلا ینافی قوله، قوله لعدم کونھا حائضاً

قوله والا لا : أی وان لم تراہ ثلاثة أیام لا تغسل بالاجماع کمانقلناہ آنفا عن السراج والمعراج۔(رد المحتار: مع الدر المختار: ۳/ ۱۵۲ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذا استشھد الجنب غسل عند ابی حنیفة و کذلك الصبی..... رجح دلیله فی الشروح وھو المعول علیه عند النسفی والمفتی به عند المحبوبی. (التصحیح الترجیح : ۱۹۰ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان کان صبیا أو جنبا أو مجنونا أوحائضا أو نفساء یغسل خلافا لھما (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الأبحر : ۱/ ۱٦۷ بیروت)

کتاب الزکوة

بعض نصاب صدقه کرنے سے زکوة کا سقوط

مسئلہ(۱): آدمی اگر اپنے نصاب کے کچھ حصہ کا صدقہ کردے تو امام محمدؒ کے نزدیک صدقہ کئے ہوئے مال کی زکوۃ ساقط ہوجائیگی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی اور بقیہ مال میں پوری زکوۃ نکالی جائیگی۔مثلا ایک شخص کے پاس دوسو درہم تھے جس پر بطور زکوۃ کے پانچ درہم واجب تھے،اس نے سو درہم فقیر

کوصدقہ کی نیت سے دے دیئے تو امام محمدؒ کے نزدیک سو درہم کی ڈھائی درہم زکوۃ کی ادائیگی ساقط ہوجائے گی اب اس پر صرف بقیہ سو درہم کی ڈھائی درھم زکوۃ واجب ہوگی۔امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فقیر کو دیئے ہوئے سو درہم کی ڈھائی درہم زکوۃ ادانہیں ہوگی، بلکہ بقیہ سو درہم میں سے دونوں کی پانچ درہم زکوۃ ادا کرنی ہوگی۔

ولو تصدق بالبعض سقطت زكاة ذلك البعض عند محمد خلا فالأبی یوسف ۔(الاختیار: ۱۰۸/۱، بیروت)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن البعض غير متعين لكون الباقی محلا للواجب۔(هدایه: ۲۰۳/۱) بلال

یعنی صدقہ کرتے وقت زکوۃ کی نیت نہیں کی اور یہ ڈھائی درہم اس میں متعین بھی نہیں تھے اس لئے اس کے پاس جو بھی سو درہم باقی ہے اس سے بھی زکوۃ ادا ہو سکتی ہے اس لئے صدقہ نافلہ میں سے زکوۃ ادانہیں ہوگی۔

ولو تصدق ببعضه لاتسقط حصته عند الثانی خلافا للثالت وأطلقه قوله لاتسقط حصته :أی لا تسقط زكاة ما يصدق به فتجب زكاته وزكاة الباقی

قوله خلافا للثالث : أشار بذلك تبعا لمتن الملتقى على اعتماد قول أبی یوسف ولذا قدمه قاضی خان وقد أخره فی الهداية مع دليله وعادته تأخير المختار عنده على عكس عادة قاضی خان وصاحب الملتقى ، فافهم۔ (رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۱۸۹) زکریا

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو تصدق بالكل ولم ينوها سقطت و لو بالبعض لا تسقط حصته عند أبی یوسف خالفا لمحمد. (القول المقدم فيه الراجح) ملتقى الابحر : ۱۷۲/۱ بیروت،ومثله فی قاضیخان.

گائے کی زکوۃ

اگر کسی آدمی کے پاس تیس چرنے والی گائیں ہو اوراس پر سال گذر جائے تو اس پر ایک سالہ

بچھڑا یا بچھڑی بطور زکوۃ کے لازم ہوگی اور چالیس ہو جائے تو دوسالہ بچھڑا یا بچھڑی کی زکوۃ لازم ہے، پھر چالیس سے ساٹھ تک امام صاحب کے نزدیک ہر گائے پر مسنہ یعنی دوسالہ بچھڑے کا چالیسواں حصہ لازم ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ تک کچھ لازم نہیں ہوگا۔

لیس فی أقل من ثلاثین البقر صدقة فإن کانت ثلاثین سائمة وحال علیها الحول ففیها تبع أو تبیعة وفی أربعین مسن أو مسنة فإذا زادت علی الاربعین وجب فی الزیادة بقدر ذلك إلی ستین عند أبی حنیفة ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفی الاثنین نصف عشر مسنة وفی الثلاث ثلاثة أرباع عشرة مسنة وقال أبو یوسف ومحمد لا شیی فی الزیادة حتی تبلغ ستین۔(قدوری :١٦٢،١٦٣ بشری) الاختیار : ١١٤/١ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے تین روایتیں ہیں۔

ایک روایت کے مطابق چالیس سے ساٹھ تک ہر گائے پر دوسالہ بچھڑی کا چالیسواں حصہ لازم ہوگا یہ امام صاحب کی ظاہر الروایت ہے جو امام ابو یوسفؒ سے مبسوط میں مروی ہے۔

دوسری روایت حسن ابن زیاد کی ہے کہ چالیس سے پچاس تک میں کچھ لازم نہیں جب پچاس ہو جائے تو دوسالہ مسنہ اور اس کا چوتھائی حصہ یا ایک مسنہ اور تبیعہ یعنی ایک سالہ جانور کا تہائی حصہ لازم ہوگا۔

اور تیسری روایت امام صاحب کی وہ ہے جو صاحبینؒ سے مروی ہے چالیس سے ساٹھ تک کچھ لازم نہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے ظاہر الروایت کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

فاذازادت علی اربعین وجب فی الزیادة بقدر ذلك الی ستین عند ابی حنیفة ففی الواحدة الزائدة ربع عشر مسنة وفی الاثنین نصف عشر مسنة وفی الثلثة ثلثة ارباع عشر مسنة وهذا روایة الاصل لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص هنا۔ وروی الحسن عنه انه لایجب فی الزیادة شیئ حتی تبلغ خمسین فیها مسنة وربع مسنة او ثلاث تبیع، وقال ابویوسف ومحمد لاشیء فی الزیادة حتی تبلغ ستین وهوروایة عن

أبی حنیفة لقوله علیه السلام لمعاذؓ لا تأخذ من اوقاص البقر شیئا وفسروه بما بین اربعین الی ستین(هدایة : ۲۰۵/۱ بلال)

صاحبینؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ گائے کہ چھوٹے بچے ہوں تو اس میں کچھ نہیں لیا جائے گا۔ گویا اوقاص بقرہ سے مراد گائے کے چھوٹے بچے ہیں۔

قد قیل ان المراد منها ھھنا الصغار۔

لیکن علامہ شامیؒ نے صاحبینؒ کے قول کو پسندیدہ اور مفتی بہ کہا ہے۔

وفیما زاد علی الأربعین بحسابه فی ظاهر الروایة عن الامام وعنه لا شیئ فیمازاد الی ستین .... وهو قولها والثلاثة وعلیه الفتوی بحر عن الینابیع وتصحیح القدوری ۔

قوله بحر عن الینابیع : عزاه فی البحر إلی الاسبیجابی و تصحیح القدوری و لیس فیه ذکر الینابیع وفی النهر : وهی اعدل کما فی المحیط وفی جوامع الفقه المختار قولهما وفی الینابیع والاسبیجابی : وعلیه الفتوی۔(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۲۰۳) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

روی الحسن عنه أنه لاشئ فی الزیادة إلی ستین وهو قولهما..... وفی جوامع الفقه قولهما هو المختار وذکر الاسبیجابی أن الفتوی علی قولهما۔ بحر الرائق : ۳۷۷/۲ زکریا، الدر المنتقی : ۱/ ۲۹۵ کوئٹہ، مجمع الانهر: ۲۹۵/۱ کوئٹہ، التصحیح والترجیح : ۱۹۲ بیروت)

بکری کی زکوۃ

بھیڑ اور بکری کی زکوۃ میں ایک سال کے بچے کو لیا جائے گا، امام صاحب کے نزدیک اس سے کم عمر کا جانور لینا جائز نہیں۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک سال سے کم عمر کا جانور بھی بھیڑ اور بکری کی زکوۃ میں لیا جا سکتا ہے۔

ویوخذ فی الصدقة الثنی وهو ماتمت له سنة .. وروی أنه یوخذ الجذع من الضأن وهو الذی أتی علیه اکثر السنة وهو قولهما.(الاختیار: ۱/ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے دوروایتیں ہیں (۱) ایک روایت تو یہ ہے کہ بھیڑ اور بکری کی زکوۃ میں جذع (ایک سال سے کم کا بچہ) نہیں لیا جائیگا۔ (۲) اور دوسری روایت حسن ابن زیاد سے مروی ہے جوکہ صاحبینؒ کا مسلک ہے کہ جذع بھی بھیڑ بکری کی زکوۃ میں لیا جاسکتا ہے۔

امام صاحب کی یہی روایت ظاہر الروایت ہے اور اسی پر فتوی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ویوخذ الثنی فی زکوتها ولا یوخذ الجذع من الضأن إلا فی روایة الحسن عن أبی حنیفة .. وعن أبی حنیفة وهوقولهما أنه یوخذ الجذع...و وجه الظاهرحدیث علی موقوفا ومرفوعا لا یأخذ فی الزکوة الا المثنی فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار و لهذا لایجوز فیها الجذع من المعز وجوازالتضحیة به عرف نصا و المراد بماروی الجذع من الابل.هدایه: ۱/۲۰۶

ظاہر الروایت کی وجہ ترجیح دو ہے (۱) حضرت علیؓ کی حدیث جو ان سے موقوفا اور مرفوعا دونوں طرح مروی ہے؛ لیکن اس حدیث کے بارے میں صاحب درایۃ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی البتہ ابرہیم حربی نے غریب الحدیث میں ابن عمر کے حوالہ سے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

قال فی الدرایة لم اجده و اورده ابراهیم الحربی فی الغریب من کلام ابن عمر (الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة: ۱/ ۲۰۷ بلال)

(۲) دوسری وجہ صاحب ہدایہ نے یہ ذکر کی ہے کہ زکوۃ میں درمیانی قسم کا مال لینے کا حکم ہے، نہ بہت اعلی اور نہ بہت ادنی اور جذع کا شمار تو بچے میں ہے۔اس لئے یہ ادنی سمجھا جائیگا، اسے زکوۃ میں دینا جائز نہیں اور اسی بنا پر بکری کا جذع قربانی میں بھی جائز نہیں، ہاں خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے بھیڑ میں جذع (سال سے کم عمر) کا جانور درست ہے، ورنہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی بھی قربانی جائز نہ ہو۔

ویوخذ فی زکاتها أی الغنم الثنی من الضأن والمعز وهو ماتمت له سنة لا الجذع بالقیمة وهو ما أتی علیه أکثر ها علی الظاهر وعنه جواز الجذع من الضأن وهو قولهما، الدلیل یرجحه ذکره الکمال.(الدر المختار: ۳/ ۲۰۵ زکریا)

کمال ابن ہمام کے حوالہ سے صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور النہر الفائق میں بھی اسی کو پختہ بات کہا گیا ہے۔

لیکن علامہ شامی نے بحر اور الاختیار کے حوالہ سے لکھا ہے کہ صحیح اور پختہ قول امام صاحب کا ہے۔

قوله علی الظاهر: راجع إلی قوله " لا الجذع" فان عدم اجزائه هو ظاهر الروایة صرح به فی البحر۔قوله ذکره الکمال: و أقره فی النهر لکن جزم فی البحر وغیره بظاهر الروایة وفی الاختیار أنه الصحیح۔(رد المحتار: ۳/ ۲۰۵) زکریا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ویؤخذ الثنی فی زکاته لا الجذع لقول علیؓ لا یجزئ فی الزکاة الا الثنی فصاعدا و أطلقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف أنه لایؤخذ فی المعز الا الثنی کما ذکره قاضیخان واختلف فی الضأن، فما فی المختصر ظاهر الروایة و یقابله جواز الجذع وهو قولهما قیاسا علی الأضحیة وهو ممتنع لأن جواز التضحیه به عرف نصافلا یلحق به غیره.(البحر الرائق: ۳۷۸/۲ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وعن الإمام روی الحسن انه لایؤخذ من المعز الا الثنی وأما فی الضأن فتؤخذ الجذعة أیضا، وهو قولهما والأول ظاهرالروایة وهوالصحیح.(مجمع الانهر: ۲۹۷/۱ کوئٹه ، الدر المنتقی: ۱/ ۲۹٦ کوئٹه، تبیین: ۲/ ٤٤ زکریا، حاشیة الشلبی: ٤۳/۲)

گھوڑوں کی زکوۃ

اگر کسی کے پاس چرنے والے نر اور مادہ دونوں گھوڑے ہوں اور اس پر سال گذر چکا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی ،البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ ہر گھوڑے کے بدلے ایک دینار دے یا پھر وہ گھوڑے کی قیمت لگائے اور ہر دوسو درہم کے عوض پانچ درہم بطور

زکوۃ کے ادا کرے۔

(۱) اگر کسی کے پاس صرف مذکر گھوڑے ہو تو امام صاحب کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

(۲) جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ گھوڑے میں زکوۃ نہیں ہے۔

إذاكانت الخيل سائمة ذكورا وإناثا وحال عليها الحول فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى من كل فرس دينارا و إن شاء قومها فاعطى عن كل مائتى درهم خمسة دراهم وليس فى ذكورها منفردة زكوة عند ابى حنيفة۔

وقال أبو يوسف و محمد لا زكوة فى الخيل۔ (قدورى: ١٦٥، بشرى) الاختيار: ١١٥/١ بروىت)

توضیح: گھوڑوں کی زکوۃ کے سلسلہ میں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف ان گھوڑوں میں ہے جو توالد و تناسل کے لیے رکھے گئے ہو، اور ان کے گذران کا اکثر حصہ چراگاہ سے پورا ہوتا ہو اور اگر گھوڑے بار برداری اور سواری کے لئے ہوں، یا توالد و تناسل کے لئے ہی ہوں؛ لیکن مالک خود اس کے چارے وغیرہ کا خرچہ اٹھاتا ہو تو بالاتفاق کسی کے نزدیک ان پر زکوۃ نہیں ہے، اگر گھوڑے تجارت کے لئے ہو تو بالاتفاق اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔

ولا شيئ فى خيل سائمة عندهما وفى الشامى وقيد بالسائمة لانها محل الخلاف، أما التى نوى بها التجارة فتجب فيها زكاة التجارة اتفاقا... وقال الامام: ان كانت سائمة للدر و النسل ذكوراً و إناثاً وحال عليها الحول وجب فيها الزكوة.......واجمعوا أنها لو كانت للحمل والركوب أو علوفة فلا شيئ فيها وأن الامام لا يأخذها جبراً۔ (رد المحتار على الدر المختار: ٣/ ٢٠٥،٢٠٦ زكريا)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله قوله عليه السلام فى كل فرس سائمة دينار اوعشرة دراهم أخرجه دار قطنى والبيهقى من حديث جابر بلفظ فى الخيل السائمة فى كل فرس دينار قال الدار القطنى

تفرد غورك وهو ضعيف وفى الباب حديث أبى هريرةؓ الطويل فى مانع الزكاة وفيه فى ذكر الخيل ورجل ربطها فى سبيل الله ثم لم ينس حق الله عز وجل فى ظهورها ولا فى رقابها وفى رواية ولا فى بطونها۔ (الهداية مع الدراية : ۱/ ۲۰۷ بلال)

اور صاحبین نے ابو ہریرہؓ کی جس حدیث سے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس سے مراد مجاہد کا گھوڑا ہے اس پر زکوۃ نہیں ہے جیسا کہ زید ابن ثابت سے منقول ہے۔

وتاويل ما روياه فرس الغازى وهو المنقول عن زيد ابن ثابتؓ تبع فى ذلك ابا يزيد الدبوسى فانه نقله فى الاسرا رعن زيد بن ثابت بلا اسناد.(الدراية فى تخريج احاديث الهداية: ۲۰۷ بلال)

صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو خانیہ وغیرہ کے حوالہ سے مفتی بہ کہا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان کا رد کرتے ہوئے فتح القدیر اور دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور ہدایہ کی پیروی کرتے ہوئے صاحبین کی دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد غازی کا گھوڑا ہے۔

ولا شيئ فى خيل سائمة عنهما وعليه الفتوى خانية وغيرها۔ قوله وعليه الفتوى: قال الطحاوى هذا أحب القولين الينا ورجحه القاضى أبو زيد فى الاسرار وفى الينابيع وعليه الفتوى وتبعه الزيلعى والبزازى تبعا للخلاصة وفى الخانية قالو: الفتوى على قولهما ، تصحيح العلامة قاسم۔

قلت وبه جزم فى الكنز، لكن رجح قول الامام فى الفتح وأجاب عن دليلهما المار تبعا للهداية بأن المراد فيه فرس الغازى وحق ذلك بما لامزيد عليه، واستدل للامام بالأدلة الواضحة، ولذا قال تلميذه العلامة قاسم: وفى التحفة الصحيح قوله، ورجحه الامام السرخسى فى المبسوط و القدورى فى التجريد و أجاب عما عساه يورد على دليله وصاحب البدائع وصاحب الهداية وهذا القول أقوى حجة على ما شهد به التجريد والمبسوط وشرح شيخنا۔(رد المحتار مع الدر: ۳/ ۲۰۵/ ۲۰۶ زكريا)

نیز قدوری، الاختیار اور ہدایہ وغیرہ میں دینار یا قیمت لگانے کے ذریعہ گھوڑے کی زکوۃ کی

ادائیگی میں تخییر کومطلقا ذکر کیا ہے لیکن علامہ شامی نے اس کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے کہ ہر گھوڑے کے بدلہ ایک دینار یا قیمت لگا کر ہر دوسو پر پانچ درہم کی یہ تخییر صرف عربی النسل گھوڑے میں ہے اوراگر گھوڑا عجمی النسل ہوتو اس کی صرف قیمت لگائی جائیگی۔ ہر گھوڑے پر ایک دینار والا اختیار اس کونہیں ملے گا اور صرف گھوڑوں میں راجح قول کے مطابق زکوۃ واجب نہیں ہوگی، اور صرف گھوڑیوں میں واجب ہوگی۔

صاحب جوھرہ نے اس تفریق کی وجہ یہ لکھی ہے کہ عربی النسل گھوڑے قریب قریب قیمت میں برابر ہوتے ہیں اس لئے ان میں اختیار دینے کی بناء پر زیادہ فرق نہیں پڑتا جب، کہ عجمی النسل گھوڑوں کی قیمت میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ان میں اختیار نہیں لازمی طور پر قیمت ہی لگائی جائیگی۔

غير أنها إن كانت من افراس العرب خير بين أن يدفع عن كل واحدة دينارا و بين ان يقومها ويعطى عن كل مائتى درهم، خمس دراهم وان كانت من افراس غيرهم قومها لا غير۔ رد المحتار: ٣/ ٢٠٦ زكريا)

هذا الخيار فى أفراس العرب لتقاربها فى القيمة، أما فى أفراس العجم فيقومها حتما بغير خيار لتفاوتها۔ (الجوهرة : ١/ ١٤٤ دار الكتاب، التصحيح والترجيح : ١٩٦/١٩٥ بيروت)

اونٹ، بکری اور گائے کے بچوں میں زکوۃ

طرفینؒ کے نزدیک اونٹنی، بکری اور گائے کے بچوں میں اگر وہ بڑے جانور کے ساتھ نہ ہوتو زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں ایک بچہ بطور زکوۃ کے واجب ہوگا۔

وليس فى الفصلان والحملان والعجاجيل زكاة عند أبى حنيفة ومحمدؒ إلا أن يكون معها كبار وقال أبو يوسف تجب فيها واحدة منها ۔ قدورى: ١٦٦ بشرى) الاختيار :١/ ١١٦ بيروت۔

اس سلسلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجه الأخير أن التقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ماورد به الشرع امتنع اصالا واذا كان فيها واحدة من المسان جعل الكل تبعا له فی انعقادها نصابا" دون تادية الزكوة (هدايه : ۲۰۸/۱ بلال)

زکوۃ کی جومقدار متعین کی گئی ہے اس میں قیاس کوکوئی دخل نہیں، صاحب شرع نے اس سے متعین کیا ہے اور جو چیز صاحب شرع کی جانب سے متعین ہو بندے کواس میں عمل دخل کا کوئی حق نہیں بناء بریں شریعت نے جس عمر کے جانور پرزکوۃ واجب کی ہے اگر وہ موجود نہ ہوتو زکوۃ واجب ہی نہ ہوگی، البتہ اگر ان کے ساتھ ایک دو بڑے جانور بھی موجود ہوں تو بچوں کو بھی ان کے تابع کر کے شمار کیا جائے گا اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے تو ان پرزکوۃ واجب ہوجائیگی اور زکوۃ میں بڑا جانور دیا جائے گا نہ کہ بچہ۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوۃ کے لئے حولان حول شرط ہے اور بچوں پر اگر حولان حول ہوگیا تو وہ اب بچے نہ رہے، مسنہ بن گئے، اور اگر حولان حول نہیں ہوا تو زکوۃ واجب ہی نہیں ہوئی پھر یہ مسئلہ اور اختلاف کیسے؟

علامہ شامی نے اس مسئلہ کی صورت یوں لکھی ہے کہ ایک شخص کے پاس بقدر نصاب بڑے جانور ہوں، چھ مہینہ گذرنے پر انھوں نے بچے جنے اور پھر بڑے جانور مر گئے اور سال ان بچوں پر مکمل ہوا تو طرفینؒ کے نزدیک ان پرزکوۃ واجب نہیں ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے ایک جانور بطور زکوۃ کے واجب ہوگا۔

ولا فی حمل : ولد الشاة، وفصيل :ولد الناقة وعجول : ولد البقرة و صورته أن يموت كل الكبار ويتم الحول على أولادها الصغار إلا تبعا لكبير ولو واحداً ويجب ذلك الواحد ولوناقصا فلوجيدا يلزم الوسط وهلاكه يسقطها ۔

قوله وصورته أى اذا كانت له سوائم كبار وهى نصاب فمضت ستة أشهر مثلاً فولدت أولادا ثم ماتت وتم الحول على الصغار لا تجب الزكاة فيها عندهما، وعند الثانى تجب واحدة منها ، والمراد من النصاب خمس و عشرون إبلا وتلاثون بقرا وأربعون غنما، وأما ما دون خمس و عشرون ابلا فلا شيئ فيه اتفاقا لأن الثانى أوجب

واحدة منها، ولا یتصور فیما دون هذا المقدار، وتمامه فی الاختیار، وفی القهستانی عن التحفة، الصحیح قولهما۔(رد المحتار مع الدار: ۲۰۷/۳ زکریا)

عفو میں زکوۃ ہے یا نہیں ؟

اس مسئلہ کے دو پہلو ہیں: (۱)وجوب کے بعد وجوب کی نسبت کل مال یعنی 'نصاب مع العفو' کی طرف منسوب کریں گے یا فقط نصاب کی جانب؟ (۲) ابتداءً وجوب زکوۃ میں عفو میں کچھ واجب ہوگا یا نہیں؟

(۱) شیخینؒ کے نزدیک زکوۃ نصاب میں ہے، عفو میں نہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں میں زکوۃ واجب ہے۔

والزکاة عند أبی حنیفة وأبی یوسف فی النصاب دون العفو وقال محمد تجب فیهما ۔(قدوری بشری)الإختیار : ۱۰۹/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما قوله علیه السلام فی حمس من الابل السائمة شاة ولیس فی الزیادة شیئ حتی تبلغ عشراً وهکذا قال فی کل نصاب، نفی الوجوب عن العفو. ولأن العفو تبع للنصاب فیصرف الهلاك اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربة.(هدایه : ۲۰۹/۱)

شیخینؒ کی دلیل ایک تو حدیث ہے جو صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے؛ لیکن صاحب درایۃ فرماتے ہیں:

حدیث فی خمس من الابل شاة ولیس فی الزیادة شیئ حتی تبلغ العشر لم أجده وقد ذکره ابو اسحاق الشیرازی فی المهذب وأبو یعلی الفراء فی کتابه وقد یستانس له بحدیث محمد بن عبد الرحمن الأنصاری أن فی کتاب النبی ﷺ فی الصدقات أن الإبل اذا زادت علی عشرین ومائة فلیس فیما دون العشر شیئ یعنی إلی ثلاثین ومائة اخرجه ابو عبید (الدرایة : ۲۰۹/۱ بلال)

کہ یہ حدیث مجھے نہیں ملی البتہ ابواسحاق شیرازی نے اپنی کتاب ''المہذب'' میں اورابویعلی الفراء نے اپنی کتاب میں اسی سے ملتی جھلتی محمد بن عبدالرحمٰن انصاری کے حوالہ سے ایک حدیث ذکر

کی ہے کہ آپ ﷺ کے صدقات کے خطوط میں ہے کہ جب اونٹ ۱۲۰ سے بڑھ جائے تو دس سے کم میں یعنی ۱۳۰ تک اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔

(۲) شیخینؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عفو نصاب کے تابع ہے، لہٰذا جو کچھ ہلاک ہوگا اسے اولاً تابع کی جانب ہی پھیرا جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ تابع میں سے ہلاک ہوا، جیسے مالِ مضاربت میں نفع یہ رأس المال کے تابع ہوتا ہے اس لئے اگر نفع ہلاک ہو جائے اور رأس المال باقی رہے تو کہا جاتا ہے کہ یہ تو نفع میں سے ہلاک ہوا ہے اصل تو باقی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ تابع کو اصل کا حکم نہیں دیا جائیگا اس لئے تابع میں کوئی زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحب اختیار نے اس کی مثال اور صورت یوں لکھی ہے کہ کسی کے پاس اسی بکریاں ہوں اور حولان حول کے بعد ان اسّی (۸۰) بکریوں میں سے ایک بکری واجب ہوئی، اسکے بعد اس میں سے چالیس بکریاں ہلاک ہو جائیں تو شیخینؒ کے نزدیک اس پر ایک بکری واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک نصف بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس نو اونٹ ہوں جس میں ایک بکری بطور زکوۃ واجب ہوئی، اس کے بعد ۴، اونٹ ہلاک ہو جائیں تو شیخین کے نزدیک نصاب باقی ہے اور جو ہلاک ہوا، وہ مال 'عفو' ہے، اس پر زکوۃ واجب نہیں تھی، زکوۃ تو نصاب یعنی پانچ اونٹ پر تھی، جواب بھی موجود ہے، لہٰذا ایک بکری بطور زکوۃ واجب رہے گی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک بکری کے نو حصے کئے جائیں گے اور پانچ حصے اس پر واجب ہوں گے۔

وصورته لو كان له ثمانون من الغنم فهلك منها أربعون فعليه شاة عند ابی حنيفة وابی يوسفؒ وعند محمد... نصف شاة

ولو كان له تسع من الابل هلك منها أربع فعليه شاة وعند محمد خمسة أتساع شاة (الاختيار: ۱/ ۱۰۹ بيروت)

ولافی عفو وهوما بين النصب فی كل الأموال وخصاه بالسوائم، قوله ولا فی عفو : هذا قولهما، وهوأن الواجب فی النصاب لا فی العفو، وقال محمد الواجب عن

الکل۔(رد المحتار مع الدر: ۲۰۷/۳ زکریا)

نیز علامہ شامی نے صاحب درمختار کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک عفو کا مسئلہ صرف چوپایوں کے ساتھ خاص ہے، دراہم میں جو کچھ نصاب سے زائد ہو اس کا شمار عفو میں نہ ہوگا، بلکہ زیادتی میں بھی بقدر حساب زکوۃ واجب ہوگی، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دراہم میں بھی عفو کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا چالیس کے اوپر جب دوسرے چالیس کو پہنچ جائے تو دوسرا درہم واجب ہوگا اس سے پہلے نہیں۔

قولہ وخصاہ بالسوائم : أی خص الصاحبان العفو بھا دون النقود لأن مازاد علی مائتی درھم لاعفو فیہ عندھما بل یجب فیما زاد بحسابہ، أما عند أبی حنیفة فإن الزائد علیھا عفو مالم یبلغ أربعین درھما ففیھا درھم آخر. (رد المحتار : ۲۰۷/۳)

مسئلے کے دوسرا پہلو ''ابتداءً وجوب زکوۃ میں عفو میں کچھ واجب ہوگا یا نہیں؟'' کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

چاندی کی زکوۃ

دوسو درہم سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہے، جب دوسو درہم ہو جائیں اور اس پر سال گذر جائے تو پانچ درہم بطور زکوۃ کے واجب ہوں گے، اور دوسو سے اوپر جو کچھ زیادتی ہو؛ امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک چالیس درہم نہ ہو جائیں کچھ بھی واجب نہ ہوگا، پھر جب چالیس درہم ہو جائیں تو اس میں ایک درہم واجب ہوگا۔

اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسو سے اوپر جو بھی زیادتی ہو اس کا حساب لگا کر اس کی بھی زکوۃ واجب ہوگی۔

لیس فیما دون مأتی درھم صدقة فاذا کانت مائتی درھم ، وحال علیھا الحول ففیھا خمسة دراھم، لا شیئ فی الزیادة حتی تبلغ أربعین درھما، فیکون فیھا درھم ثم فی کل أربعین درھما درھم عند أبی حنیفة وقال أبو یوسف ومحمد مازاد علی المأتین فزکاتہ بحسابہ. (قدوری: ۱۶۹، ۱۷۰ بشری) الاختیار: ۱۱۹/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة قوله علیه السلام فی حدیث معاذؓ لا تاخذ من الکسور شیئاً وقوله فی حدیث عمرو بن حزم لیس فیما دون الاربعین صدقة ولأن الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلك لتعذر الوقوف: (هدایه : ۱/ ۲۱۱ بلال)

امام صاحب کی دلیل دو حدیثیں ہیں ایک حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسور میں کچھ مت لو۔ اور دوسری عمرو بن حزم کی حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ چالیس درہم سے کم میں کوئی زکوۃ نہیں ہے۔

قوله قال النبی ﷺ فی حدیث معاذ لا تأخذ من الکسور شیئاً الدار قطنی من طریق عبادة بن نسی عن معاذ ان النبی ﷺ وفی کتاب عمرو بن حزم عند النسائی وابن حبان والحاکم ولیس فیما دون خمس أواق شیئ. (الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة : ۲۱۱/۱ بلال)

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں حرج اور مشقت ہو شریعت اس کو واجب نہیں کرتی بلکہ دفع کرتی ہے، اور کسر میں زکوۃ واجب کرنے کی صورت میں اسکا حساب کرنے میں حرج ہوگا اس لئے اس میں زکوۃ ہی واجب نہیں کی۔

وفی کل خمس بضم الخاء بحسابه ففی کل أربعین درهما درهم وفی کل أربعة مثاقیل قیراطان وما بین الخمس إلی الخمس عفو، وقالا: ما زاد بحسابه وهی مسألة الکسور قوله وفی کل خمس بحسابه : أی مازاد علی النصاب عفو إلی أن یبلغ خمس نصاب، ثم کل ما زاد علی الخمس عفو إلی أن یبلغ خمس آخر۔

قوله وقالا مازاد بحسابه: یظهر أثر الخلاف فیما لو کان له مائتان وخمس دراهم مضی علیها عامان؛ قال الامام: یلزمه عشرة وقالا: خمسة لأنه وجب علیه فی العام الأول خمسة وثمن . فبقی السالم من الدین فی الثانی نصاب إلا ثمن وعنده: لا زکاة فی الکسور فبقی النصاب فی الثانی کاملا وفیما إذا کان له ألف حال علیها ثلاثة احوال کان علیه فی الثانی أربعة و عشرون وفی الثالث ثلاثة وعشرون عنده ، و قالا یجب مع الأربعة والعشرین ثلاثة أثمان درهم، ومع الثلاثة والعشرین نصف و ربع وثمن درهم، ولاخلاف أنه یجب فی الأول خمسة وعشرون کذا فی السراج۔ نهر.

أقول : قوله وثمن درهم ، كذا وجدته أيضا في السراج، وصوابه : وثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب.(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۲۲۹ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قوله في النصاب دون العفو: المرجح قول أبي حنيفة ومن معه. (التصحيح الترجيح: ۱۹۷ بیروت)

ملحوظه :

(ا) عفو میں زکوۃ ہونے نہ ہونے کے مسئلہ کے دو پہلو ہیں اور دونوں پہلوؤں میں اختلاف ائمہ کی نوعیت علیحدہ ہے۔

(ا) امام صاحب کے یہاں عفو میں زکوۃ واجب نہ ہوگی، پس دوسو (۲۰۰) درہم کے نصاب میں پانچ درہم واجب ہونے کے بعد مزید چالیس درہم جب تک جمع نہ ہوں مزید زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہی حکم سونے چاندی اور سوائم کا ہے، جیسے پانچ اونٹ میں ایک بکری واجب ہونے کے بعد جب تک دوسرا نصاب یعنی مزید پانچ اونٹ نہ ہوں، دوسری بکری واجب نہ ہوگی۔

جب کہ صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ عفو کا یہ مسئلہ (یعنی ایک نصاب کے بعد جب تک دوسرا نصاب نہ ہو مزید کچھ واجب نہ ہوگا۔) فقط سوائم کے ساتھ خاص ہے۔

(۲) اوپر ذکر کردہ اختلاف کے مطابق جب زکوۃ واجب ہوگی تو اس وجوب کو شیخینؒ کے مذہب کے مطابق فقط نصاب کی طرف منسوب کیا جائیگا؛ عفو کی طرف زکوۃ کی نسبت نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق وجوبِ زکوۃ کل مال کی طرف منسوب ہوگا؛ پس حولان حول کے بعد جب زکوۃ کی ایک مقدار واجب ہوگئی، مثلاً سات اونٹ میں ایک بکری، پھر دو اونٹ ھلاک ہو گئے تو شیخینؒ کے نزدیک زکاۃ کا محل (پانچ اونٹ) ابھی موجود اور سلامت ہے لہٰذا اس سے ایک بکری زکوۃ لی جائیگی، امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق وجوب کے بعد مال ہلاک ہونے سے ہلاک

شدہ مال کے بقدر زکوۃ ساقط ہو جائے گی یعنی سات اونٹ میں ایک بکری کا وجوب سمجھ کر اب بکری کے سات میں سے دو حصے کے بقدر زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔

سونے کی زکوۃ

سونے میں بیس مثقال سے کم میں زکوۃ نہیں ہے، جب بیس مثقال ہو جائے اور اس پر سال گذر جائے تو اس میں نصف مثقال واجب ہوگا؛ پھر ہر چار مثقال میں دو قیراط واجب ہوں گے، اور چار مثقال سے کم میں امام صاحبؒ کے نزدیک زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بیس مثقال پر جو بھی زیادتی ہوگی اسی کے حساب سے اس کی زکوۃ واجب ہوگی۔

لیس فیما دون عشرین مثقالاً من الذهب صدقة فإذا كانت عشرين مثقالا، وحال عليها حول ففيها نصف مثقال، ثم فی كل أربعة مثاقيل : قيراطان ، وليس فيما دون أربعة مثاقيل صدقة عند أبی حنيفةؒ وقالا : مازاد على العشرين فزكوٰته بحسابها۔ (قدوری: ۱۷۱ بشری) الاختیار : ۱/ ۱۱۹ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے اس کی دلیل چاندی کے بیان میں گذر چکی۔

سامان تجارت کی زکوۃ کا بیان

تجارت کے سامان پر جب سال گذر جائے اور اس کی قیمت چاندی یا سونے کے نصاب کو پہنچ جائے تو اس پر زکوۃ واجب ہوگی۔ البتہ مال تجارت کے سونے چاندی کے نصاب کے بقدر ہونے میں کس چیز کا اعتبار ہوگا؛ اس میں تینوں اماموں سے الگ الگ روایات ہیں، اور صاحب ہدایہ نے باعتبار دلیل کے کسی بھی روایت کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ انفع للفقیر کا اعتبار ہوگا علی الاطلاق۔ ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب قدوری نے علی الاطلاق انفع للفقیر کا اعتبار کرنے کو راجح قرار دیا ہے۔

امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر سامان کو جس نقد (درہم یا دینار) سے خریدا ہے تو اسی سے اس کی قیمت لگائے گا اور اگر نقد کے علاوہ کسی اور چیز سے خریدا ہے تو شہر میں جو نقد زیادہ

چلتا ہو اس سے اسکی قیمت لگائی جائیگی۔

اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ بہرصورت شہر میں زیادہ رائج نقد سے اس کی قیمت لگائی جائیگی۔

الزکوة واجبة فی عروض التجارة کائنة ما کانت إذا بلغت قیمتها نصابا من الورق أو الذهب یقومهما بما هو انفع للفقراء والمساکین منهما۔وقال أبو یوسفؒ یقوم مما اشتراه به فان اشتراه بغیر الثمن یقوم بالنقد الغالب فی المصر، وقال محمدؒ بغالب النقد فی المصر علی کل حال۔(قدوری: ۱۷۲ بشری) الاختیار:۱/ ۱۲۰) بیروت)

ثم قال یقومها احتیاطا لحق الفقراء قال وهذا روایة عن ابی حنیفةؒ وفی الأصل خیره لأن الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بهما سواء، و تفسیر الأنفع ان یقومها بما یبلغ نصابا وعند أبی یوسف أنه یقومها بما اشتری إن کان الثمن من النقود لأنه أبلغ فی معرفة المالیة وإن اشتراها بغیر النقود قومها بالنقد الغالب، و عن محمدؒ أنه یقومها بالنقد الغالب علی کل حال کما فی المغصوب والمستهلك. (هدایه: ۲۱۲/۱ بلال)

البتہ علامہ زحیلی اور دیگر حضرات نے ''انفع للفقراء'' کا اعتبار کرتے ہوئے امام صاحب کے قول کو راجح سمجھا ہے۔

چنانچہ علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

وطریقة تقویم العروض هی عند الجمهور غیر الشافعیة أن تقوم السلع اذا حال الحول بالأحظ للمساکین من ذهب أو فضة احتیاطا لحق الفقراء ولاتقوم بما اشتریت به۔ إلی أن قال۔ ورأی الجمهور أولی لسهولته ومراعاته مصالح الفقراء. (الفقه الاسلامی وادلته:۷۱۲/۲،۷۱۳)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وقال فی التحفة وقوله أنفع للفقراء وأحوط فی باب العبادة.(التصحیح الترجیح : ۲۰۰ بیروت)

سونا چاندی اور سامان میں 'ضم' کا طریقہ

نصاب مکمل کرنے کے لئے سامان کی قیمت کو سونے اور چاندی کے ساتھ امام صاحبؒ کے

نزدیک باعتبار قیمت کے ملایا جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک باعتبار اجزاء (وزن) کے ملایا جائے گا۔

ویضم قیمة العروض إلی الذهب والفضة، وکذلك یضم الذهب إلی الفضة بالقیمة حتی یتم النصاب عند ابی حنیفة وقالا: لایضم الذهب الی الفضة بالقیمة ویضم بالأجزاء۔(قدوری:۱۷۳ بشری) الاختیار: ۱۱۸/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

هو یقول ان الضم للمجانسة وهو یتحقق باعتبار القیمة دون الصورة فیضم بها۔ (هدایة : ۲۱۳/۱ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ مجانست کی وجہ سے ملایا جاتا ہے اور سونے اور چاندی میں مجانست قیمت کے اعتبار سے ہے، نہ کہ صورۃ اور اجزاء کے اعتبار سے لہٰذا قیمت کے اعتبار سے ملایا جائیگا۔

وقیمة العروض للتجارة تضم الی الثمنین لأن الکل للتجارة وضعا وجعلا ویضم الذهب الی الفضة وعکسه بجامع الثمنیة قیمة وقالا بالاجزاء فلوله مائة درهم وعشرة دنانیر قیمتها مائة وأربعون تجب ستة عنده وخمسة عندهما فافهم۔قوله قیمة أی من جهة القیمة، فمن له مائة درهم وخمسة مثاقیل قیمتها مائة علیه زکاتها خلافا لهما. ثم لافرق بین ضم الأقل إلی الأکثر کما مر وعکسه کما لو کان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانیز لا تساوی خمسین درهما تجب علی الصحیح عنده ویضم الأکثر إلی الأقل لأن المائة والخمسین بخمسة عشر دینارا، وهذا دلیل علی أنه لا اعتبار بتکامل الأجزاء عنده وإنما یضم أحد النقدین الی الآخر قیمة(رد المحتار : ۳/ ۲۳٤/ ۲۳۵)

نوٹ: ادارۃ المباحث الفقہیہ، جمعیۃ علماء ہند کے تیرہویں فقہی اجتماع، ۱۴۳۸، مدراس) میں اس موضوع کے متعلق غور وخوض کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں۔

(۱) تجاویز بر موضوع زکوۃ میں ضم اموال کا حکم

ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے تیرہویں فقہی اجتماع (منعقدہ: ۱۰۔۱۲/ جمادی

الاولی ۱۴۳۸ھ مطابق ۸۔۱۰/فروری ۲۰۱۷ء بہ مقام حج ہاؤس مدراس) میں زکوۃ میں ضم اموال کے موضوع پر بحث ومناقشہ کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں:

(۱) سونے اور چاندی کا نصاب منصوص ہے، اس میں کسی طرح کی تبدیلی کی گنجائش نہیں ہے: لہذا منفرد ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جس کا بھی نصاب مکمل ہوگا، اس کی زکوۃ فرض ہوگی خواہ قیمت کم ہو یا زیادہ؟

(۲) اگر سونے اور چاندی کا نصاب مکمل نہ ہو؛ بلکہ کچھ سونا ہو اور کچھ چاندی یا اس کے ساتھ دیگر قابل زکوۃ اموال (کرنسی اور مال تجارت) ہوں تو احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق سب کو قیمتا ضم کیا جائے گا۔

(۳) موجودہ کرنسی اور مال تجارت میں نصاب زکوۃ کا حساب لگاتے وقت نقدین میں سے اس نقد کے ذریعہ قیمت لگائی جائے، جس سے زکوۃ کا نصاب مکمل ہو جاتا ہو۔

(۴) الف : غیر تام نصاب کی شکل میں مختلف قسم کے اموال جمع ہونے کی صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق ''انفع للفقراء'' کی بنیاد پر موجودہ دور میں چاندی ہی کو معیار نصاب رکھا جائے۔

ب: البتہ مبتلی بہ کے خصوصی حالات وضروریات کو دیکھ کر اگر کوئی قابل اعتماد مفتی مناسب سمجھے تو صاحبینؒ کے قول: ''ضم بالاجزاء'' پر فتوی دے سکتا ہے، تاہم بلاضرورت شدیدہ مفتی بہ قول سے عدول نہ کیا جائے اور اس کا عمومی فتوی نہ دیا جائے۔

نوٹ: تجویز ۴ کی شق ''ب'' سے تجویز کمیٹی کے درج ذیل حضرات نے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے:

(۱) حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ شیخ الحدیث وصدر المدرسین دار العلوم دیوبند (۲) حضرت مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی مدظلہ استاد حدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنو (۳) مولانا مفتی محمد نعمان صاحب سیتا پوری معین مفتی دار العلوم دیوبند (۴) مولانا مفتی محمد اسد اللہ صاحب آسامی معین مفتی دار العلوم دیوبند (۵) مولانا مفتی محمد مصعب صاحب علی گڑھی معین مفتی دار العلوم دیوبند۔

غلہ اور پھلوں کی زکوۃ کا بیان

امام صاحبؒ کے نزدیک زمین سے جتنی بھی پیداوار ہو؛ کم ہو یا زیادہ؛ اس میں زکوۃ واجب ہوگی، چاہے نہر وغیرہ کے پانی سے سیراب کیا ہو یا بارش کے پانی سے۔ سوائے ان لکڑیوں، بانس اور گھاس وغیرہ کے جو خودرَو ہوتی ہے اور بالقصد انہیں اگایا نہیں جاتا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ زمین کی وہ پیداوا جو زیادہ دیر تک رہنے والی ہوں اور پانچ وسق کی مقدارِ نصاب کو پہنچ جائے تو اس میں زکوۃ واجب ہوگی؛ ورنہ نہیں۔

قال أبو حنيفةؒ فی قليل ما أخرجته الأرض و كثيره العشر ، سواء سقی سيحا أو سقته السماء إلا الحطب و القصب و الحشيش. وقال أبو يوسفؒ و محمد لايجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية إذا بلغت خمسة أوسق .(قدوری : ١٧٥/١٧٤ بشری) الاختيار: ١/ ١٢٠ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفة قوله عليه السلام ما أخرجت الأرض ففيه العشر من غير فصل و تاويل ماروياه زكوة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء... وله ماروينا ومرويهما محمول على صدقة يأخذها العاشر وبه يأخذ ابو حنيفة فيه ولأن الارض قد تستمنى بما لايبقى والسبب هى الأرض النامية ولهذا يجب فيها الخراج، أما الحظب و القصب و الحشيش لا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقیٰ عنها حتى لو اتخذها مقصبة ومشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالمذكور القصب الفارسی، أماقصب السكر وقصب الذريرة ففيهما العشر لأنه يقصد بهما استغلال الارض بخلاف السعف والتبن لأن المقصود الحب و الثمر دونهما.(هدايه : ٢١٨/١)

اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان دو چیزوں میں اختلاف ہے (١) نصاب کے شرط ہونے نہ ہونے میں (٢) بقاء کے شرط ہونے نہ ہونے میں۔

جہاں تک پہلی چیز کا تعلق ہے تو اس میں امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں

جس میں نصاب وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں، مطلقاً عشر کے واجب ہوئے کا ذکر ہے۔قولہ علیہ السلام مـااخـرجـت الارض ففیه العشر ،صاحبِ درایۃ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ یہ حدیث مجھے نہیں ملی، البتہ بخاری ومسلم وغیرہ میں مرفوع حدیث دوسرے الفاظ سے مروی ہے اور مصنف عبدالرزاق میں ایک موقوف حدیث مروی ہے، جوضعیف سند کے ساتھ مرفوع بھی مروی ہے۔

حـديـث مـا اخرجته الارض ففيه العشر لم أجده بهذا اللفظ لكن فى البخارى عن أبـن عـمـر رفـعـه فيـما سقت السماء والعيون ان كان عشر يا العشر وفيما سقى بالنضح نـصف الـعشـر ولمسلم عن جابر نحوه ولا بن ماجة عن معاذؓ بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليـمن فأمرنى ان اٰخذ مما سقت السماء وما سقى بعلا العشر وما سقى بالدوالى نصف الـعشـر و روى عبـد الـرزاق عـن عـمـر بن عبد العزيز فيما انبتت الارض من قليل أو كثير الـعشـر وهـذا مـوقـوف ورواه ابـن مـطيع البلخى باسناد ضعيف جدا مرفوعا (الدراية: ۲۱۸/۱ بلال)

اورصاحبینؒ وسق والی جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ وہاں تجارت کی زکوۃ مراد ہے،اس لئے کہ صحابہ وسق کے ذریعہ بیع وشراء کرتے تھے اورایک وسق چالیس درہم کا ہوتا ہے،تو پانچ وسق کے دوسودرہم ہونگے ،اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ پانچ وسق سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔

دوسرااختلاف بقاء کے شرط ہونے میں تھا، یعنی زکوۃ ایسی سبزیوں میں ہوگی جو دیر تک باقی رہتی ہو، اس میں بھی امام صاحب کی دلیل بخاری کی روایت ہے جو ماسبق میں ابن عمرؓ کے حوالے سے گذری کہ اس میں یہ قید بھی نہیں ہے کہ پیداوار دیر تک رہنے والی ہو، اس لئے عشر کے وجوب کے لئے یہ قید بھی شرط نہیں۔

صاحب ہدایہؒ نے ہرقسم کے غلہ میں عشر واجب ہونے کی ایک دلیل عقلی ذکر کی ہے، چاہے وہ دیرتک باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ عشر کے وجوب کا اصل سبب نامی زمین کا ہونا ہے، جوکہ موجود ہے اور زمین تو ہرقسم کا غلہ اگاتی ہے چاہے وہ ایسی سبزی کیوں نہ ہو جو دیرتک

باقی نہ رہتی ہولہذا اگر سبب کے موجود ہونے کے باوجود ان سبزیوں میں عشر واجب نہ کیا گیا تو سب کا حکم سے خالی ہونا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں اور اسی بناء پر کہ اصل سبب نامی زمین کا ہونا ہے خراجی زمین میں اگر سبزی بھی اگے تو اس میں بھی خراج لازم ہوتا ہے کیوں کہ نامی زمین موجود ہے ،لہذا نامی زمین میں سبزی ہو تو اس میں بھی عشر واجب ہونی چاہیے۔

وہ چیزیں جو قیمتی نہ ہو اور خودرو ہو اس کی کھیتی وغیرہ نہ کی جاتی ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اس لئے کہ ایندھن کی لکڑی بانس اور گھاس وغیرہ کوئی اتنی قیمتی نہیں ہوتی اور نہ ہی عادۃ ان کی کھیتی کی جاتی ہے ہاں اگر کوئی باضابطہ ان چیزوں کی بھی کھیتی کرے تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

نیز امام محمد کی ایک روایت کے مطابق سوکھی ہوئی گھاس میں بھی عشر واجب ہوگا.

وتجب فی مسقی سماء ای مطر وسیح ، کنهر بلاشرط نصاب راجع للکل وبلا شرط بقاء وحولا ن حول، قوله بلاشرط نصاب وبقاء: فیجب فیها دون النصاب بشرط أن یبلغ صاعا وقیل نصفه وفی الخضروات التی لا تبقی و هذا قول الامام، وهو الصحیح کما فی التحفة. (رد المحتار مع الدر: ۳/ ۲٦٥ ،۲٦٦ زکریا) الا فیما لا یقصد به استغلال الأرض نحو حطب وقصب فارسی و حشیش وتبن وسعف وصمغ وقطران ، قوله الافیما لایقصد: أشار الی أن مااقتصر علیه المصنف کا لکنز وغیره لیس المراد به ذاته بل لکونه من جنس مالا یقصد به استغلال الأرض غالبا وأن المدار علی القصد حتی لوقصد بذلك وجب العشر کما صرح به بعده ، قوله وتبن: قال فی الفتح غیر أنه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فیه لأنه صار هو المقصود ، وعن محمد : فی التبن اذا یبس العشر.(رد المحتار مع الدر : ۳/ ۲٦٧ زکریا)

علامہ زحیلی فرماتے ہیں:

الرأی الأول لأبی حنیفة تجب الزکوة فی قلیل ما أخرجته الأرض و کثیره إلا الحطب والحشیش والقصب الفارسی..... والصحیح عند الحنیفة ماقاله الامام ورجح الکل دلیله. (الفقه الاسلامی وادلته:۲/۷۲۲)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قال أبو حنیفة فی قلیل ما أخرجت الأرض و کثیره العشر قال فی التحفة الصحیح

ما قال أبو حنيفة ورجح الكل دليله واعتمده النسفي وبرهان الشريعة. (التصحيح والترجيح: ۲۰۰ بيروت، ملتقى الابحر: ۱/ ۳۱۷ كوئٹه، الدر المنتقى: ۳۱۹۱ كوئٹه)

شہد میں زکاۃ کا بیان

امام صاحبؒ کے نزدیک شہد میں اگر وہ عشری زمین سے نکلے تو عشر واجب ہوگا، کم ہو یا زیادہ ۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ شہد دس مشکیزہ ہو تو اس میں ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ شہد پانچ فرق ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

وفي العسل العشر إذا أخذ من أرض العشر قل أو كثر وقال أبو يوسف لا شيئ فيه حتى تبلغ عشرة أزقاق وقال محمد خمسة أفراق (قدوری :۱۷۶ بشرى) الاختيار: ۱/ ۱۲۱ بيروت)

اس مسئلہ میں بھی ماسبق کی طرح امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اطلاق اور تقیید کا اختلاف ہے۔ امام صاحب مطلقاً شہد میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ صاحبینؒ نے علی اختلاف الاقوال اس کو مقید کیا ہے، لیکن امام صاحبؒ کا قول ہی راجح اور مفتی بہ ہے۔

ثم عند أبي حنيفة يجب فيه العشر قل أو كثر لأنه لايعتبر النصاب وعن أبي يوسف أنه يعتبر فيه قيمة خمسة أوساق كما هو أصله وعنه أنه لا شيئ فيه حتى يبلغ عشر قرب لحديث بني شبابة أنهم كانوا يؤدون إلى رسول الله ﷺ كذلك وعنه خمسة أمناء وعن محمد خمسة أفراق كل فرق ستة وثلاثون رطلاً لأنه أقصى ما يقدر به. (هداية: ۱/ ۲۱۹ بلال)

امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلہ میں تین اقوال مروی ہے۔

(۱) وسق میں جو سب سے نیچے درجہ کا غلہ ناپا جاتا ہے جیسے جوار، مکئی وغیرہ، اس کے پانچ وسق کی جو قیمت ہو اتنی قیمت کے شہد میں عشر واجب ہوگا۔ یہ ان کی ظاہر الروایت ہے۔

(۲) امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ دس مشکیزہ شہد ہو تو اس میں ایک مشکیزہ واجب ہوگا اس روایت کی دلیل حدیث بنی شبابۃ ہے (ابوداؤد باب زکوۃ العسل :۲۲۳)

(۳) تیسری روایت یہ ہے کہ پانچ من شہد ہو تو عشر واجب ہوگا۔

ایک وسق ۱۸۸ کلو ۹۵۶ گرام اور ۸۰۰ ملی گرام کا ہوتا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ۹۴۴ کلو کے قریب ہوتا ہے۔

ایک من ۲۰ کلو ۸۷۰ گرام ۳۲۰ ملی گرام کا ہوتا ہے اس اعتبار سے پانچ من ۱۰۳ کلو کے قریب ہوتا ہے۔

امام محمد شہد میں 'فرق' کا اعتبار کرتے ہیں کہ پانچ فرق ہوتو عشر واجب، ورنہ نہیں۔ایک فرق ۹ کیلو ۴۴۷ گرام اور ۸۴۰ ملی گرام کا ہوتا ہے، اس اعتبار سے پانچ فرق ۴۷ کیلو کے قریب ہوتا ہے۔

یجب العشر فی عسل وإن قل ارض غیر الخراج و لوغیر عشریة کجبل و مفازة بخلاف الخراجية لئلا یجتمع العشر والخراج..... بلا شرط نصاب راجع للكل وبلا شرط بقاء وحولان حول . قوله بلاشرط نصاب وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط أن یبلغ صاعاً وقیل نصفه وفی الخضروات التی لا تبقی وهذا قول الإمام وهو الصحیح کما فی التحفة.(رد المحتار مع الدر: ۳ / ۲٦٤ /۲٦٥ زکریا، النهر الفائق: ۱/ ٤٥۳ دارالایمان سهارنپور)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

وفی العسل العشر رجح قوله ودلیله المصنفون واعتمده النسفی وبرهان الشریعة.(التصحیح والترجیح: ۲۰۰ بیروت)

زکوۃ کے مصارف کا بیان

(۱) زکوۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے یعنی ان لوگوں کو زکوۃ دینا جو اللہ کے راستے میں ہوں؛ امام ابو یوسفؒ نے سبیل اللہ کی تفسیر محتاج مجاہدین سے کی ہے اور امام محمدؒ نے محتاج حاجیوں سے کی ہے۔

ومنقطع العزاة والحاج وهم المراد بقوله : وفی سبیل الله وقال أبو یوسف: هم فقراء الغزاة لا غیر، لأنه المفهوم عند اطلاق هذا اللفظ ولمحمد أن رجلا جعل بعیرا له فی سبیل الله فأمره رسول الله ﷺ أن یحمل علیه الحاج (الاختیار: ۱۲٦/۱،بیروت)

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفـی سبیل الله وهو منقطع الغزاة وقیل الحاج، وقیل طلبة العلم، وفسره فی البدائع بـجـمیـع الـقـرب. قوله وهو منقطع الغزاة أی الذین عجزوا عن اللحوق بجیش الإسلام لـفـقـر هـم بهـلاك النفقة أو الدابة أو غیرهما فتحل لهم الصدقة وإن کانوا کاسبین ، إذا الکسب یقعدهم عن الجهاد، قهستانی.

قـولـه وقیـل الـحـاج أی مـنـقـطـع الحاج قال فی المغرب الحاج بمعنی الحجاج کـالسـامـر بـمـعـی السمار فی قوله تعالی (سامرا تهجرون) المؤمنون: ٦٧، وهذا قول محمد والأول قول أبویوسفؒ اختاره المصنف تبعا للکنز، قال فی النهر: وفی غایة البیان إنه الأظهر، وفی الإسبیجابی انه الصحیح.

قـوله وقیل طلبة العلم کذا فی الظهیریة والمرغینانی ، واستبعده السروجی بأن الآیة نـزلـت ولیـس هـنـاك قـوم یقال لهم طلبة علم ، قال فی الشرنبلالیة: واستبعاده بعید لأن طـلب العلم لیس إلا استفادة الأحکام وهل یبلغ طالب رتبة من لازم صحبة النبی ﷺ لتـلـقـی الأحـکـام عنه کأصحاب الصفة ؟ فالتفسیر بطالب وجیه خصوصا وقد قال فی البـدائـع : فـی سبیـل الـلـه جـمیع القرب، فیدخل فیه کل من سعی فی طاعة الله وسبیل الخیرات إذا کان محتاجا۔(رد المحتار مع الدر: ٣/ ٢٨٩ زکریا)

فی سبیل اللہ سے مراد غازی ہے جس کے پاس اسباب جنگ نہ ہونے کی وجہ سے مجبوراً جنگ میں جانے سے رکنا پڑا ہو چنانچہ انہیں زکوۃ دینا جائز ہے اگر چہ وہ صاحب کسب ہو اس لئے کہ کمائی انہیں جہاد سے بٹھا دیگی۔

اور امام محمدؒ نے فی سبیل اللہ کے مصداق میں اس حاجی کو داخل فرمایا ہے جس کے اسباب سفر ختم ہو چکے ہوں، نہر غایۃ البیان اور اسبیجانی میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو اظہر اور صحیح لکھا ہے ،ظہیریہ اور مرغینانی وغیرہ میں طالب علم کو بھی فی سبیل اللہ کے مصداق میں داخل کیا ہے لیکن سروجی نے اسے مستبعد سمجھا ہے، اور یہ کہا ہے کہ جب آیت نازل ہوئی تو طلبہ علم نامی وہاں کوئی قوم نہیں تھی ،شرنبلالیہ میں اس استبعاد پر رد کیا گیا ہے،اس لئے کہ طلب علم تو احکام کے استفادہ ہی کا نام ہے اور احکام سیکھنے کے لیے نبی کریم ﷺ کی صحبت اختیار کرنے والے حضرات مثلاً اصحاب صفۃ

سے بڑھ کر اوران کون سا طالب علم ہوگا؟ اور بدائع میں فی سبیل اللہ کے دائرے میں ہر نیک کام کرنے والے کو داخل کیا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ محتاج ہوں۔

علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسف کے قول ''فقراء الغزاۃ'' پر متعدد حضرات کی تصحیح اور ترجیح نقل فرمائی ہے، البتہ اس کے بعد طلبۃ العلم کے مصرف ہونے نہ ہونے کے ضمن میں صاحب بدائع کی عبارت ''جمیع القرب'' ذکر فرما کر اس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا اور نہ ہی اس کا رد کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب بدائع کا قول راجح ہے۔ البتہ فقیر کی شرط کے ساتھ مشروط ہے دیگر کتب اور اردو فتاوی میں بھی یہی مذکور ہے۔

مسافر کے علاوہ دیگر حضرات میں جو فی زماننا مصارف زکوۃ شمار ہوتے ہیں اس میں فقیر کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

ذمی کو زکوۃ دینا

(۲) ذمی کو زکوۃ دینا جائز نہیں، نفلی صدقات بالاتفاق دینا جائز ہے، البتہ زکوۃ کے علاوہ صدقاتِ واجبہ میں اختلاف ہے، طرفینؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت کے مطابق جائز نہیں۔

ولایدفعها إلی ذمی ... ویدفع الیه غیرها من الصدقات کالنذور و الکفارات و صدقة الفطر وقال أبو یوسف لایجوز کالزکوة۔ (الاختیار: ۱۲۷/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہے اور امام یوسفؒ کا قول مشہور بھی یہی ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ویدفع الیه ماسوی ذلك من الصدقة وقال الشافعی لایدفع وهو روایة عن ابی یوسفؒ اعتبارا بالزکاة ولنا قوله علیه السلام تصدقوا علی أهل الادیان کلها۔

قال فی الدرایة حدیث تصدقوا علی أهل الادیان کلها ابن ابی شیبة من روایة سعید بن جبیر رفعه لا تصدقوا الاعلی اهل دینکم فنزلت لیس علیك هداهم فقال تصدقوا علی اهل الادیان۔ (هدایة مع الدرایة: ۲۲۲/۱ بلال)

صدقات واجبہ کی دائیگی کے جواز کی دلیل سعید ابن جبیر کی روایت ہے جو صاحب درایۃ نے

ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے تخریج کی ہے۔

صاحب درمختار نے امام ابو یوسفؒ کے قول غیر مشہور کو حاوی قدسی کے حوالہ سے مفتی بہ ذکر کیا ہے لیکن علامہ شامی نے ہدایہ اور دیگر متون کے حوالہ سے طرفینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولا تدفع إلى ذمي لحديث معاذ وجاز دفع غيرها وغير العشر والخراج اليه أى الذمي ولوواجبا كنذر وكفارة وفطرة خلافا للثاني ، وبقوله يفتي ، حاوى القدسى۔قوله خلافا للثاني حيث قال: إن دفع سائر الصدقات الواجبة اليه لا يجوز اعتباراً بالزكاة ، وصرح فى الهداية وغيرها بأن هذا رواية عن الثاني وظاهره أن قوله المشهور كقولهما۔ قوله وبقوله يفتي : الذى فى حاشية الخير الرملي عن الحاوى و بقوله نأخذ۔

قلت: لكن كلام الهداية وغيرها يفيد ترجيح قولهما وعليه المتون۔(رد المحتار على الدر المختار : ۳۰۱/۳ زكريا)

عورت کا اپنے شوہر کو زکوۃ دینا

(۳) امام صاحب کے نزدیک عورت اپنے شوہر کو زکوۃ نہیں دے سکتی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دے سکتی ہے۔

ولاتدفع المرأة إلى زوجها عند أبى حنيفة وقالا: تدفع اليه۔ (قدورى: ۱۸۰ بشرى)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ولاتدفع المرأة إلى زوجها عند أبى حنيفة لماذكرنا أى للاشتراك فى المنافع عادة .... قلنا هو محمول على النافلة : هدايه: ۱/ ۲۲۳ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شوہر اور بیوی عموماً منافع میں مشترک ہوتے ہیں، دونوں ایک دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھاتے ہیں اس لیے دونوں ایک دوسرے کو زکوۃ نہیں دے سکتے، ورنہ یہ اپنے پاس ہی زکوۃ رکھنے جیسا ہوا، اور یہ جائز نہیں۔

اور صاحبینؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ وہ صدقۂ نافلہ پر محمول ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولاتدفع المرأة الی زوجها عند أبی حنیفة: رجح صاحب الهداية وغيره قوله واعتمده النسفی وبرهان الشريعة.(التصحيح والترجيح : ۲۰۱ بيروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا لاتدفع الى زوجها خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ۱۹۱/۱ بيروت)

حربی کو کونسے صدقات دے سکتے ہیں ؟

حربی کوزکوۃ اور دیگر صدقات واجبہ تو نہیں دے سکتے ،البتہ نفلی صدقہ دے سکتے ہیں،اگر چہ صاحب درمختار نے غایۃ البیان اور نہایہ کے واسطے سے بحر کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ حربی کو-اگر چہ مستامن ہو-کسی بھی قسم کا صدقہ دینا بالاتفاق جائز نہیں لیکن اسی کے متصل انہوں نے علامہ زیلعی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ پختگی کے ساتھ مستأمن کو نفلی صدقات دینے کے جواز کے قائل ہیں۔

وأما الحربى ولو مستأمنا فجميع الصدقات لاتجوز له اتفاقاً۔ بحر عن الغاية غيرها لكن جزم الزيلعى بجواز التطوع له۔ الدر المختار : ۳۰۱/۳۔

لیکن علامہ شامی اس پر لکھتے ہیں کہ میں نے زیلعی میں یہ نہیں پایا ،نہر کی عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے اور ابوسعود وغیرہ نے بھی یہی کہا ہے باوجود یہ کہ وہ اتفاق کے دعوی کے مخالف ہیں، پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ میں نے محیط کی کتاب الکسب میں دیکھا کہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں ذکر کیا ہے کہ مسلمان کے کافر حربی وذمی کو کچھ دینے میں کوئی حرج نہیں اور ان کا ہدیہ قبول کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں،اس لئے کہ روایت بیان کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے ۵۰۰ دینار مکہ بھیجے جس وقت وہاں قحط سالی پڑی تھی اور ابوسفیان ابن حرب اور صفوان ابن امیہ کو یہ دینار دینے کا حکم دیا تھا تا کہ وہ فقراء اہل مکہ پر اس کو تقسیم کر دیں۔اس کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ویسے بھی صلہ رحمی ہر دین میں پسندیدہ عمل ہے اور دوسروں کو ہدیہ دینا یہ مکارم اخلاق میں سے ہے۔

قوله لكن،جزم الزيلعى بجواز التطوع له : أى للمستأ من كما تفيده عبارة النهر، ثم أن هذا لم أره فى الزيلعى وكذا قال ابو السعود وغيره مع أنه مخالف لدعوى الإتفاق لكن رأيت فى المحيط من كتاب الكسب: ذكر محمد فى السير الكبير : لا بأس

للمسلم أن یعطی کافرا حربیاً أو ذمیا و أن یقبل الهدیة منه لماروی أن النبی ﷺ بعث خمس مائة دینار إلی مکة حین قحطوا و أمر بدفعها إلی ابی سفیان بن حرب و صفوان ابن امیة لیفرقا علی فقراء أهل مکة. و لأن صلة الرحم محمودة فی کل دین، و الاهداء الی الغیر من مکارم الاخلاق. (رد المحتار مع الدر المختار : ۳۰۲/۳ زکریا)

غیر مصرف میں زکوۃ دیے دی تو اعادہ کا حکم

اگر کسی آدمی نے کسی کو فقیر سمجھ کر زکوۃ دی، پھر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ شخص مالدار یا ہاشمی یا کافر تھا یا اندھیرے میں کسی فقیر کو زکوۃ کا مال دیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ وہ اس کا باپ یا بیٹا تھا؛ تو طرفینؒ کے نزدیک اسے دوبارہ زکوۃ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر دوبارہ زکوۃ ادا کرنا لازم ہے۔

وقال أبو حنیفة و محمد: إذا دفع الزکاة إلی رجل یظنه فقیرا ثم بان انه غنی أو هاشمی أو کافر، أو دفع فی ظلمة الی فقیر، ثم بان أنه أبوه أو ابنه، فلا إعادة علیه، وقال أبو یوسف علیه الاعادة، (قدوری : ۱۸۱ بشری، الاختیار: ۱/ ۱۳۰ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما حدیث معن بن یزید فانه علیه السلام قال فیه یا یزید لك ما نویت و یامعن لك ما أخذت۔ وقد دفع الیه و کیل أبیه صدقته و لان الوقوف علی هذه الاشیاء بالاجتهاد دون القطع فیبنی الامر فیها علی ما یقع عنده کما إذا اشتبهت علیه القبلة و عن أبی حنیفة فی غیر الغنی أنه لا یجزیه و الظاهر هو الأول و هذا إذا تحری و دفع و فی أکبر رأیه أنه مصرف، أما اذا شك ولم یتحر او تحری فدفع و فی أکبر رأیه انه لیس بمصرف لا یجزیه الا اذا علم انه فقیر هو الصحیح، (هدایه: ۱/ ۲۲٤ بلال)

طرفینؒ کی دلیل حضرت معن بن یزید کی روایت ہے جو بخاری میں موجود ہے (بخاری باب اذا تصدق علی ابنہ :۱/۲۹۳) اس میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں دوبارہ زکوۃ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ پہلی مرتبہ کا دیا ہوا ہی کافی سمجھا گیا حالانکہ حضرت یزید کے وکیل نے ان کی زکوۃ ان کے بیٹے کو ہی دے دی تھی اور ویسے بھی زکوۃ کے مستحقین اور اس کے مصارف کی تحقیق اور واقفیت

میں مزکی کی جانب سے ایک گنا اجتہاد اور سعی کافی ہے قطعی طور پر واقفیت حاصل کرنا ضروری نہیں لہٰذا اپنے اجتہاد سے وہ جس نتیجہ پر پہنچے گا اسی پر حکم کا مدار ہوگا بناء بریں زکوۃ بھی ادا ہو جائیگی اس لئے کہ اس کے ذمہ جو تھا وہ اس نے کیا البتہ اتنی شرط ہے کہ اس نے تحری کی ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ اس کا مصرف ہے لیکن اگر تحری میں شک ہو یا تحری ہی نہ کی ہو یا کی ہو مگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ اس کا مصرف نہیں ہے اور جس کو زکوۃ دی وہ حقیقۃً فقیر نہ ہو تو؛ زکوۃ ادا نہ ہوگی دوبارہ ادا کرنی پڑیگی اور اگر وہ فقیر نکلا تو زکوۃ ادا ہو جائیگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ مالدار شخص کے علاوہ ہاشمی کافر وغیرہ کو فقیر اور مصرف سمجھ کر زکوۃ ادا کرنے کی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی لیکن صحیح یہی ہے کہ زکوۃ ادا ہو جائیگی۔

صاحب درمختارؒ نے ذمی اور حربی میں فرق کیا ہے، اگر خطاءً حربی کو زکوۃ ادا کردی تو صحیح نہیں ہوگی دوبارہ ادا کرنی ہوگی اور اگر ذمی کو دی تو صحیح ہو جائیگی، اعادہ کی ضرورت نہیں ہے؛ لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ کنز، مختار، ہدایہ اور ملتقی میں مطلقاً کافر کا لفظ ہے جو ذمی اور حربی دونوں کو شامل ہے اور جواز پر دلالت کرتا ہے۔

دفع بتحر لمن يظنه مصرفا فبان أنه عبده أومكاتبه أو حربى ، ولو مستامنا أعادها لمامر وإن بان غناه أو كونه ذميا أوأنه أبوه أوابنه او امرأته أو هاشمى لا يعيد لأنه أتى بما فى وسعه، حتى لو دفع بلا تحر لم يجز إن أخطاء۔

قوله دفع بتحر أى اجتهاد، وهو لغة: الطلب والإبتغاء ويرادفه التوخى ، الا ان الأول يستعمل فى المعاملات، والثانى فى العبادات وعرفا : طلب الشئ بغالب الظن عند عدم الوقوف على حقيقته۔

قوله لمن يظنه مصرفا :أما لو تحرى فدفع لمن ظنه غير مصرف أو شك ولم يتحر لم يجز حتى يظهر أنه مصرف فيجزيه فى الصحيح، خلافا لمن ظن عدمه، وتمامه فى النهر وفيه : واعلم أن المدفوع اليه لو كان جالسا فى صف الفقراء يصنع صنعهم أو كان عليه زيهم او سأله فأعطاه كانت هذه الاسباب بمنزلة التحرى، وكذا فى المبسوط حتى لوظهر غناه لم يعد۔

قـولـه حـربی : قال فی البحر : وأطلق : أی فی الکنز الکافر فشمل الذمی والحربی، وقد صرح بهما فی المبتغی وفی المحیط: فی الحربی روایتان، والفرق علی إحداهما أنه لـم تـوجد صفة القربة أصلا والحق المنع ففی غایة البیان عن التحفة أجمعوا انه إذا ظهر أنـه حـربـی ولـو مسـتأمنا لا یجوز، وکذا فی المعراج معللا بأن صلته لا تکون برا شرعا ولذا لم یجز التطوع إلیه فلم یقع قربة۔

أقـول یـنـافیـه ماقد مناه قریبا عن المحیط عن السیر الکبیر من أنه لا بأس أن یعطی حربیا،، الا أن یقال: ان معناه لا یحرم بل ترکه أولی فلایکون قربة، فتامل،

وفـی شرح الکنز لابن الشلبی قال فی کفایة البیهقی : دفع الی حربی خطاء ثم تبین جـاز عـلـی روایة الاصـل وروی أبـو یـوسف عـن ابی حنیفة أنه لا یجوز، وهو قوله قال الأقـطـع وقال أبو یوسف : لا یجوز، وهو أحد قولی الشافعی، وقوله الآخر مثل قول أبی حـنیـفة قـال فـی مشـکـلات خواهر زاده: الاجماع منعقد أنه لو کان مستأمنا أو حربیا تـجـب الاعـادـة۔ ونـص فی المختار علی الجواز و اطلاق الکنز یدل علیه، اه کلام ابن الشلبی۔

قـلـت: وکذا اطلاق الهدایة و الملتقی الکافر یدل علی الجواز وما نقله عن الاقطع یـدل علی أنه قول إمـام الـمـذهـب فـحکایة الاجماع علی خلافه فی غیر محلها ۔(رد المحتار مع الدر: ۳۰۲/۳ ۳۰۳ زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

فـلااعـادـة عـلیـه قـال فـی التـحفة هذا جواب ظاهر الروایة ومشی علیه المحبوبی والنسفی وغیرهما. (التصحیح والترجیح : ۲۰۱ بیروت)

یعنی اعادہ لازم نہ ہونے کا قول ظاہر الروایت کے مطابق ہے اور اسی کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے۔علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولـو دفـع الـی مـن ظنه مصرفا فبان أنه غنی أوهاشمی أو کافر أو أبوه أو ابنه اجزأه خلافا لأبی یوسف (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر : ۱/ ۱۹۲ بیروت)

صدقۂ فطرکا بیان

صاع کی مقدار

صاع امام ابوحنیفہؒ اور امام محمد کے نزدیک آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔
امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ رطل اور ایک تہائی رطل کا ایک صاع ہوتا ہے۔

والصاع عند أبی حنیفةؒ ومحمد ثمانیة أرطال بالعراقی، وقال أبو یوسف خمسة أرطال وثلث رطل(قدوری :۱۸۵ / بشری) الاختیار : ۱/ ۱۳۲ بیروت)

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح قرار دیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کو جمہور کے ساتھ ذکر کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

ولنا ماروی انه علیه السلام کان یتوضأ بالمد رطلین ویغسل بالصاع ثمانیة أرطال وھکذا کان صاع عمر وھو أصغر من الھاشمی وکانوا یستعملون الھاشمی۔

والحدیث اخرجه دار قطنی من حدیث أنس وھو من روایة ابن ابی لیلی عن عبد الکریم عن انس واسناده ضعیف و اخرجه ایضا من طریق أخری۔(الھدایة مع الدرایة : ۱/ ۲۲۸ بلال)

امام صاحب کی ایک دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے جس کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن یہ روایت کئی طرق سے مروی ہے اس لئے قابل استدلال ہے۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا صاع بھی آٹھ رطل کا تھا، جیسا کہ ابن ابی سعید نے کہا ہے۔

قوله ھکذا صاع عمر یعنی ثمانیة أرطال اخرجه ابن ابی شیبه عن یحی بن آدم عن حسن بن صالح بھذا وھو معضل وأخرج الطحاوی من طریق علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحة قال الحجاجی صاع عمر۔ (الدرایة : ۲۲۸/۱ بلال)

اور امام ابو یوسفؒ اور جمہور نے جس روایت سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ صاعنا أصغر الصیعان سے مراد ہے کہ آٹھ رطل والا صاع ہاشمی صاع سے چھوٹا ہے کیونکہ ہاشمی صاع بتیس رطل کا ہوتا تھا اور لوگ اسی کو استعمال کرتے تھے، جبکہ رسول اللہ

ﷺ عراقی صاع استعمال فرماتے تھے جوآٹھ رطل کا ہوتا تھا تو ہاشمی صاع کے مقابلے کہا گیا صاعنا اصغرالصیعان۔

علامہ شامیؒ نے طرفین اورامام ابویوسفؒ کے اختلاف کولفظی قرار دیا ہے اورفرمایا کہ دراصل ان میں کوئی اختلاف نہیں،اس لئے کہ امام ابویوسفؒ نے ایک صاع کا وزن مدینہ کے رطل سے لگایا ہے جوکہ تیس استار کا ہوتا ہےاورطرفینؒ نے اس کا اندازہ عراقی رطل سے کیا ہے جوکہ بیس استار کا ہوتا ہے۔

وفی الزیلعی والفتح: اختلف فی الصاع فقال الطرفان: ثمانیة أرطال بالعراقی وقال الثانی قدره برطل المدینة لأنه ثلاثون أستارا والعراقی عشرون ، واذا قابلت ثمانیة بالعراقی بخمسة وثلث بالمدینی وجدتهما سواء ، وهذا هو الاشبه لأن محمدا لم یذکر خلاف أبی یوسف ، ولوکان لذکره لأنه أعرف بمذهبه ... تمامه فی الفتح (شامی : ۳/ ۳۲۰ زکریا)

فتح القدیرمیں ہے:

قال بعض الحنفیة إن أبا یوسف لما حرره وجده خمسة و ثلثاً برطل أهل المدینة و هذا المقدار یساوی ثمانیة أرطال بغداد. (فتح القدیر : ۲-۲۹۸)

اثمارالهدایہ میں ہے:اگرآٹھ رطل کاایک صاع ہوتورطل چھوٹاہوگااور 442.25 گرام کا ایک رطل ہوگااوراگرپانچ رطل اورتہائی رطل کاصاع ہوتورطل بڑاہوگااور 663.37 گرام کارطل ہوگا۔دونوں رطلوں کامجموعی صاع 3.538 کیلوہوگا۔

مروجہ پیمانہ یعنی کیلوکےحساب سے صاع کی مقدار کے متعلق علماء کے اقوال کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

شمار	اصحاب اقوال	ملی گرام	گرام	کیلو
۱	المیزان فی الأقیسة والاوزان	-	۱۷۶	۲
۲	حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ	-	۲۱۰	۲

۳	-	-	ہیئۃ کبار العلماء سعودیہ	۳
۳	۵۲	۸	حاشیۃ الموسوعۃ الفقہیۃ کویت	۴
۳	۱۴۹	۲۸۰	حضرت مفتی شفیع صاحب	۵
۳	۱۴۹	۲۸۰	دار العلوم دیوبند اور مظاہر	۶
۳	۲۹۶	۸	شیخ عبداللہ المنیع	۷
۳	۵۳۸	-	مفتی رشید احمد لدھیانوی	۸

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الاوزان المحمودۃ: ۳۵ تا ۵۹/ اثمار الہدایہ: ۲-۶۳۷

کتاب الصوم

مریض اور مسافر رمضان میں واجب آخر کی نیت کرے

مریض اور مسافر اگر رمضان میں دوسرے واجب (کفارہ، نذر، قضاء) کی نیت سے روزہ رکھے تو امام صاحبؒ کے نزدیک وہی روزہ ہوگا اور اگر نفل کی نیت ہو تو رمضان کا ادا ہوگا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

والمريض والمسافر في رمضان إن نوى واجبا آخر وقع عنه، و إلا وقع عن رمضان ، وقالا : يقع عن رمضان فيهما (الاختيار: ١٣٦/١)بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه شغل الوقت بالأهم لتحتمه في الحال وتخييره في صوم رمضان الى ادراك العدة۔(هداية: ٢٣٠/١ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کے ذمہ دو روزے تھے ایک رمضان کا اور دوسرا واجب آخر کا، رمضان کے روزے میں تو اس کو اختیار دیا گیا تھا کہ بعد میں اس کی قضاء کر لے گویا فی الحال یہ روزہ اس کے ذمہ ادا کرنا لازم نہیں تھا اور واجب آخر کا روزہ تو ہر وقت اس پر لازم تھا، اب ظاہر سی بات ہے کہ جو روزہ ہر وقت اس کے ذمہ لازم ہو اس کی قضاء زیادہ اہم ہے بنسبت اس

روزہ کے جو فی الحال لازم نہیں ہے بلکہ بعد میں رکھنے کا اختیار دیا گیا ہے اس لئے واجب آخر کا روزہ رکھے تو وہ بھی ادا ہو جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں مریض اور مسافر کے درمیان فرق کرتے ہوئے کچھ تفصیل ذکر کی ہے، نفل روزے کی نیت اور مطلق روزے کی نیت میں تو مریض اور مسافر دونوں برابر ہے، رمضان کا ہی شمار ہوگا، نفل وغیرہ نہیں، اس لئے کہ نفل روزے سے زیادہ ثواب فرض روزے میں ہے اور اگر واجبات آخر کی نیت سے رمضان میں روزے رکھے تو مسافر جس واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے گا وہی روزہ شمار ہوگا اس لئے کہ مسافر کو تو نفس سفر کی بناء پر ہی رخصت حاصل ہے، اس کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار ہے؛ لہٰذا وہ چاہے تو دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے۔ رہا مسئلہ مریض کا تو مرض دو قسم کا ہوتا ہے ایک وہ کہ جس میں روزہ رکھنے سے مریض کو نقصان پہنچتا ہے اگرچہ روزہ کی قدرت اس میں ہوتی ہے جیسے آنکھوں کی بیماری وغیرہ، اور کبھی مرض ایسا ہوتا ہے کہ روزہ مریض کو نقصان نہیں دیتا، بلکہ اس کو نفع پہنچاتا ہے جیسے بدہضمی کا مرض۔

اگر بیماری پہلی قسم سے تعلق رکھتی ہے تو اس میں رخصت کا تعلق زیادتیٔ مرض کے ساتھ ہوگا کہ اگر روزہ رکھنے کی بناء پر بیماری کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اسے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ملیگی۔ اور دوسری قسم کی بیماری میں رخصت کا تعلق حقیقت عجز کے ساتھ ہوگا یعنی اس درجہ آدمی بیمار ہو کہ اس کے لئے رزہ رکھنا ممکن ہی نہ ہو تو گویا وہ حقیقی معنی میں روزہ رکھنے سے عاجز ہوگیا۔

لہٰذا مریض اگر روزہ رکھے تو اس کا عدم عجز ظاہر ہونے کی بناء پر رمضان ہی کا شمار ہوگا اگرچہ واجب آخر کی نیت کی ہو؛ اس لئے کہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے اور روزہ اس کو کوئی نقصان بھی نہیں پہنچا رہا تو کوئی بھی عقلمند اس کے لئے افطار کی رخصت کا قائل نہیں ہوگا، اور جب اس کو افطار کی رخصت ہی حاصل نہ ہوگی تو رمضان کے علاوہ دیگر واجبات کا روزہ کیسے شمار ہوگا،

من مریض أو مسافر حیث یحتاج الی التعیین لعدم تعینه فی حقهما فلا یقع عن رمضان بل یقع عما نوی من نفل أو واجب علی ما علیه الأکثر بحر و هو الأصح سراج، وقیل بأنه ظاهر الروایة فلذا اختاره المصنف تبعا للدرر، لکن فی أوائل الاشباه : الصحیح

وقع الكل عن رمضان سوى مسافر نوى واجبا آخر، واختاره ابن الكمال ، وفى الشرنبلالية عن البرهان أنه الاصح.

قوله على ما عليه الاكثر بحر أقول : الذى فى البحر نسبة ذلك إلى الأكثرفى حق المريض وهو أحد ثلاثة أقوال كما يأتى ؛ أما فى حق المسافر فان نوى واجبا آخر يقع عنه عند الامام.

وان نوى النفل او أطلق فعنه روايتان : أصحهما وقوعه عن رمضان ، لأن فائدة النفل الثواب و هو فى فرض الوقت أكثر ، وقال : ينبغى وقوعه من المريض عن رمضان فى النفل على الصحيح كالمسافر.

وحاصله أن المريض والمسافر لو نويا واجبا آخر وقع عنه، ولو نوى نفلا أوأطلقا فعن رمضان، نعم فى السراج صحح رواية وقوعه عن النفل فيهما ، وعليه يتمشى كلام المصنف والدرر.

وقوله الصحيح وقوع الكل عن رمضان : المراد بالكل هو ماذا نوى المريض النفل أواطلق أونوى واجبا آخر وما إذا نوى المسافر كذلك إلا إذا نوى واجبا آخر فانه يقع عنه لا عن رمضان ، لأن المسافر له أن لا يصوم فله أن يصرفه الى واجب اخر لأن الرخصة متعلقة بمظنة العجز وهو السفر وذلك موجود بخلاف المريض فانها متعلقة بحقيقة العجز، فاذا صام تبين أنه غير عاجز....

تنبية : تلخص من كلام البحرأن فى المريض ثلاثة اقوال أحدها مافى الاشباه المذكور هنا واختاره فخر الإسلام وشمس الأئمة وجمع وصححه فى المجمع. ثانيها ما مر فى المتن أنه يقع عما نوى، واختاره فى الهداية واكثر المشائخ، وقيل إنه ظاهرا الرواية وينبغى وقوعه عن رمضان فى النفل كالمسافر كما مر، ثالثها : التفصيل بين أن لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره فى الكشف والتحرير وهذا القول هومامر عن التلويح وجعله فى شرح التحرير محمل القولين وقال : إنه تحقيق يحصل به التوفيق بحمل مااختاره فخر الاسلام وغيره على من لايضره الصوم ، وحمل ما اختاره فى الهداية على من يضره.

قلت : وأجبت عنه فيما علقته على البحر بما حاصله، أن الصوم تارة يزداد به

المرض مع القدرة عليه كمرض العين مثلا، وتارة لايضره كمريض بفساد الهضم فان الصوم لا يضره بل ينفعه، فالأول تتعلق الرخصة فيه لخوف الزيادة، و الثانی بحقيقة العجز بأن يصل الى حالة لايمكنه معها الصوم، فاذا صام ظهر عدم عجره فيقع عن رمضان وإن نوى غيره، لأنه إذا قدر عليه مع كونه لايضره لا يقول عاقل بأنه يرخص له الفطر ، هذا ماظهر لی والله أعلم.(رد المختار مع الدر المختار : ۳ /۳۴۲،۳۴۳،۳۴۴)

رمضان کے چاند کی گواہی

(۲) رمضان کے چاند میں امام کے ایک آدمی کی گواہی قبول کرنے سے تمام لوگوں نے روزہ رکھا اور تیس دن مکمل کر لئے ، پھر چاند نظر نہیں آیا تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سب افطار کریں گے اور عید منائیں گے۔

اور حضرت حسنؒ سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق احتیاط کی بناء پر لوگ افطار نہیں کرینگے۔

فإن اكملوا ثلاثين ولم يروا الهلال قال محمد : يفطرون وروى الحسن عن ابى حنيفة أنهم لايفطرون أخذاً بالإحتياط۔(الاختيار : ۱۳۷/۱) بيروت)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

يثبت الفطر بناء على ان ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وإن كان لايثبت به ابتداء كاستحقاق الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة.(هداية : ۱/ ۲۳۳ بلال)

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گرچہ ایک کی گواہی سے عید کا فیصلہ نہیں ہوتا لیکن چونکہ ایک کی گواہی سے رمضان کا فیصلہ کیا تھا جو کہ جائز ہے اور اسی فیصلے کے سبب سے اب تیس دن پورے ہوئے ہیں تو رمضان کے سبب سے عید کا فیصلہ ہوا جو کہ جائز ہے کیوں کہ بسا اوقات ایک چیز ابتداءً ثابت نہیں ہوتی لیکن ضمناً ثابت ہوتی ہے، مثلا کوئی نسب کی بنیاد پر کسی کی وراثت ثابت کرنا چاہے تو دو کی گواہی کے بغیر اس کا ثبوت نہ ہوگا، لیکن ایک دایہ کی گواہی سے نسب کا ثبوت ہو جائے گا، جب نسب کا ثبوت ہو گیا تو اس کی بناء پر بچے کو باپ کی وراثت بھی ملے گی ،تو ضمناً ایک دایہ کی گواہی سے وراثت بھی ثابت ہوئی اسی طرح ایک آدمی کی گواہی سے عید ثابت نہیں ہوگی ،لیکن رمضان کے ضمن

میں عید ثابت ہوجائے گی۔

صاحب درمختار نے ابن الکمال کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ مطلع صاف ہو، افق پر بادل چھائے ہوئے نہ ہو، ورنہ تو اگر افق بدلی وغیرہ کی بناء پر صاف نہ ہو تو بالاتفاق افطار کا حکم ہے، علامہ شامی نے غایۃ البیان کے حوالے سے مختلف فیہ مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اُصح کہا ہے اور دلیل وہی پیش کی ہے جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے، اور لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے اس مسئلہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ افطار قاضی کے حکم سے ثابت ہوا ہے نہ کہ ایک کی گواہی سے یعنی اصل ایک کی گواہی پر قاضی کے فیصلہ کرنے کی بناء پر حکم ثابت ہوا ہے نہ کہ نفس گواہی کی بناء پر.

ولو صاموا بقول عدل حيث يجوز وغمّ هلال الفطر لايحل على المذهب خلافاً لمحمد، كذا ذكره المصنف، لكن نقل ابن الكمال عن الذخيرة أنه إن غمّ هلال الفطر حل اتفاقا وفى الزيلعى : الأشبه إن غم حل، وإلا لا.

قوله لكن استدراك على ماذكره المصنف من أن خلاف محمد فيها اذا غم هلال الفطر بان المصرح به فى الذخيرة ، وكذا فى المعراج عن المجتبى أن حل الفطر هنا محل وفاق، وإنما الخلاف فيما إذا لم يغم ولم ير الهلال ، فعندهما لايحل الفطر ، وعند محمد يحل كما قاله شمس الائمة الحلوانى، وحرره الشرنبلالى فى الامداد، قال فى غاية البيان : وجه قول محمد : وهو الأصح أن الفطر ماثبت بقول الواحد ابتداء بل بناء وتبعا، فكم من شيئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا.

وسئل عنه محمد فقال : ثبت الفطر بحكم القاضى لابقول الواحد: يعنى لما حكم فى هلال رمضان بقول الواحد : ثبت الفطر بناء على ذلك بعد تمام الثلاثين قال شمس الائمة فى شرح الكافى : وهو نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل ، ثم يفضى ذلك الى استحقاق الميراث لايثبت بشهادة القابلة ابتداء. (رد المحتار مع الدر المختار : ۳ / ۳٦۰، ۳٦۱ زكريا)

پیٹ یا دماغ کے زخم کی دوا سے افطار

(۱) اگر کسی نے پیٹ یا دماغ کے زخم پر تر دواء لگائی (ڈروپس، لکوڈ) وغیرہ اور وہ پیٹ یا

دماغ تک پہنچ گئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

وداء الجائفة والآمّة فلو وصل المفطر الى الداخل... وقال أبویوسف ومحمد لایفسد الصوم فی الجائفة والآمة (الاختیار : ۱ / ۱٤۱ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں :

ولہ أن رطوبة الدواء تلاقی رطوبة الجراحة فیزداد میلاً إلی الاسفل فیصل إلی الجوف بخلاف الیابس لأنه ینشف رطوبة الجراحة فینسد فمها. (هدایة : ۱/ ۲۳۸)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ تر دواء کے زخم کی تری کے ساتھ ملنے سے تری میں مزید اضافہ ہوتا ہے اور پیٹ کے اندرون میں دواء پہنچتی ہے اس لئے غالب گمان یہی ہے پیٹ میں دواء پہنچ گئی، اس لئے روزہ ٹوٹ جائے گا، برخلاف خشک دواء کے وہ زخم کی تری کو چوستی ہے جس کی بناء پر زخم کا سوراخ بند ہو جاتا ہے اور دواء اندر نہیں جاتی اس لئے خشک دواء سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ دواء کے پیٹ میں پہنچنے کا یقینی علم نہ ہو۔

گویا امام صاحب کی دلیل کا مدار ظنِّ غالب پر ہے، اسی لئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایت میں تر دواء کے ساتھ روزے کے فساد کو مقید کرنا یہ عادت پر مبنی ہے کہ عادتاً وہ پیٹ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ اصل اعتبار تو حقیقت میں دواء پہنچنے کا ہی ہوگا حتی کہ اگر خشک دواء کے پیٹ میں پہنچنے کا علم حاصل ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور تر دواء میں پیٹ میں دواء نہ پہنچنے کا علم ہو جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، چنانچہ تر دواء میں عادت اور ظن غالب کو دلیل بنا کر امام صاحب نے روزے کے فساد کا حکم دیا اور صاحبینؒ نے عدم فساد کا۔

أوداوی جائفة أو آمة فوصل الدواء حقیقة الی جوفه و دماغه، قوله فوصل الدواء حقیقة أشار إلی أن ما وقع فی ظاهر الروایة من تقیید الافساد بالدواء الرطب مبنی علی العادة من أنه یصل، وإلا فالمعتبر حقیقة الوصول حتی لو علم وصول الیابس أفسد أو عدم وصول الطری لم یفسد ، و إنما الخلاف إذا لم یعلم یقینا فأفسد بالطری حکما

بالوصول نظرا إلى العادة ونفياه كذا أفاده فى الفتح.(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ٣٧٦) زكريا

احلیل میں دوا ڈالنے سے افطار

اگر مرد کے احلیل (ذکر کے سوراخ) میں قطرہ ٹپکایا تو طرفینؒ کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا اورامام ابو یوسفؒ کے نزدیک ٹوٹ جائیگا۔

وإن أقطر فى إحليله لم يفطر عند أبى حنيفةؒ ومحمدؒ وقال أبو يوسفؒ يفطر (قدورى :١٩٢) بشرى

صاحب ہدایہؒ امام صاحبؒ کے قول کوراجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وقد وقع عند أبى حنيفة أن المثانة بينهما حائل والبول يترشح منه (هدايه: ٢٣٨/١ بلال)

امام ابوحنیفہؒ کا نظریہ یہ ہے کہ پیشاب گاہ کے سوراخ کا منفذ آنت تک نہیں ہے بلکہ درمیان میں مثانہ حائل ہے جو آنت تک دواء وغیرہ پہنچنے سے مانع ہے۔

اور بقول علامہ شامیؒ کے امام محمد بھی اسی کے قائل ہیں اور ڈاکٹری تحقیق یہی ہے کہ پیٹ اور شرم گاہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے، جس سے دواء وغیرہ آنت تک پہنچ جائے لہٰذا روزہ فاسد نہ ہوگا۔علامہ شامی فرماتے ہیں:

أو أقطرفى إحليله ماء أودهنا وان وصل الى المثانة على المذهب.قوله على المذهب ، أى قول أبى حنيفة و محمد معه فى الأظهر، وقال أبو يوسف : يفطر الإختلاف مبنى على أنه هل بين المثانة والجوف منفذ أولا؟ وهو ليس بإختلاف على التحقيق، والأظهرأنه لا منفذ له وإنما اجتمع البول فيها بالترشيح كذا يقول الأطباء. زيلعى(رد المحتار مع المختار: ٣٧٢/٣ زكريا)

نوٹ : اس مسئلہ پر مکمل ڈاکٹری تحقیق ’’القول الصواب فی مسائل الکتاب : ۱۹۳ تا ۱۹۷‘‘ نامی کتاب میں کی گئی ہے۔لہٰذا مزید تحقیق کے لئے مذکورہ حوالہ کی طرف رجوع فرمالیں۔

منہ بھر قے سے افطار

اگر روزہ دار نے عمداً منہ بھر کر قے کی تو روزہ فاسد ہو جائے گا ورنہ نہیں ہوگا، امام محمدؒ کے

نزدیک بہرصورت روزہ فاسد ہوجائے گا، چاہے قے منہ بھرکر ہویا کم۔

استقاء مل ء فیه...... وعند محمد و زفر یفسده و إن لم یملأ الفم ولم یفصل بینهما فی ظاهر الروایة. (الاختیار : ۱/ ۱٤۱ بیروت)

اس مسئلہ میں مفتی بہ قول کی نشاندہی سے پہلے ایک ضابطہ سمجھ لینا مناسب معلوم ہوگا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ قیٔ سے روزہ فاسد ہونے اور نہ ہونے میں قیٔ کے منہ بھرکر ہونے نہ ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اگر منہ بھرکر ہوتو فاسد ورنہ نہیں، منہ بھرکر ہونے کی صورت کا حکم ان کے نزدیک خارج سے کوئی چیز کھانے کی طرح ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، جبکہ امام محمدؒ کے یہاں آدمی کے عمل دخل کا اعتبار ہے کہ اگر اس نے اپنے ارادہ سے جان بوجھ کر قے کی، یا خود بخود قے ہوئی لیکن اپنے ارادہ سے اس کو لوٹا دیا تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔

مبنی الخلاف أن أبا یوسف یعتبر ملأ الفم، ومحمد یعتبر الصنع، ثم ملأ الفم له حکم الخارج، ومادونه لیس بخارج لأنه یمکن ضبطه. (رد المحتار: ۳/ ۳۹۲ زکریا)

علامہ شامیؒ نے قے کی صورت میں روزے کے فساد وعدم فساد کے اعتبار سے چوبیس صورتیں لکھی ہیں جن میں سے آٹھ صورتوں میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے اور تمام میں اصح قول کے مطابق عدم فساد کا حکم ہے، نیز امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منہ بھرکر قے ہونے کی صورت میں فساد کا حکم مطلقاً ہے چاہے قے کھانا، پانی پتّ، خونِ بستہ کی ہو یا پیٹ سے آنے والے بلغم کی ہو۔ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بلغم کی قے کی صورت میں روزہ مطلقاً فاسد نہیں ہوگا ابن ہمام نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو بلغم کی قے میں مستحسن قرار دیا ہے۔

والمسئلة تتفرع إلی أربع وعشرین صورة، لأنه إما أن یقیء او یستقی وفی کل إما أن یملأ الفم أودونه وکل من الاربعة إما إن خرج أوعاد أو أعاده، وکل إما ذاکر لصومه أو لا، ولا فطر فی الکل علی الأصح إلا فی الاعادة و الاستقاء بشرط الملأ مع التذکر شرح المنتقی، (رد المحتار علی الدر ۳/۳۹۲ زکریا)

وهذا کله فی قیٔ طعام أوماء أومرةاودم فان کان بلغما فغیر مفسد مطلقا خلافا للثانی واستحسنه الکمال وغیره۔ قوله وهذا کله أی التفصیل المتقدم ، قوله فان کان

بـلـغـمـا أی صـاعدا من الجوف أما اذا کان نازلا من الرأس فلا خلاف فی عدم افساده الـصوم کما لاخلاف فی عدم نقضه الطهارة : کذا فی الشرنبلالیة. و مقتضی إطلاقه أنه لا یـنـقـض سـواء کان مل ء الفم أو دونه، وسواء عاد أوأعاد أو لاولا وفی هذا الاطلاق أیـضـا تـأمـل. قـولـه خـلافا للثانی فانه قال : ان استقاء مل ء الفم فسد.قوله واستحسنه الـکـمـال حیث قال : وقول ابو یوسف هنا أحسن و قولهما بعدم نقض به أحسن. لأن الـفطر انما نیط بما یدخل أو بالقیء عمدا ، من غیر نظر الی طهارة ونجاسة فلا فرق بین البلغم وغیره.(در المحتار علی الدر المختار : ٣ / ٤ ١ ٣ زکریا)

مذکورہ بالا مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ شامی نے فتح القدیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ زیلعی نے کنز کی شرح میں اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے۔

وإن استـقـاء عامد ای متذکرا لصومه إن کان ملء الفم فسد بالاجماع مطلقا وان أقل لا عـنـد الثـانی وهو الصحیح ،لکن ظاهر الروایة کقول محمد انه یفسد کما فی الفتح عن الـکـافـی.قـوله وهو الصحیح: قال فی الفتح: صححه فی شرح الکنز: أی للزیلعی، وهو قول أبی یوسف :(رد المحتار مع الدر المختار: ٣٩٣/٣ زکریا)

اعتکاف کا بیان

نفل اعتکاف کی مقدار

(ا) امام محمدؒ کے نزدیک نفل اعتکاف ایک گھڑی کا بھی درست ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دن کا اکثر حصہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دن سے کم کا اعتکاف نہیں ہے.

فـلا اعتـکـاف اقـل من یوم ضرورة ، وکذلك النفل عند ابی حنیفة.. وعن ابی یوسف: یجوز اکثر النهار اعتبار الاکثر بالکل وعن محمد ساعة(الاختیار : ١٤٦/١ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں مروی ہیں ۔ایک حسن ابن زیاد سے کہ نفلی اعتکاف بھی ایک دن سے کم نہیں اور دوسری امام محمدؒ سے مبسوط میں ظاہر الروایت مروی ہے کہ نفل اعتکاف ایک ساعت کا بھی ہو سکتا ہے اور اسی روایت کو صاحب ہدایہ اور درمختار وغیرہ نے مفتی بہ کہا ہے، اس لئے کہ نفل کا مدار سہولت پر ہے اور ایک دن کے اعتکاف کو مشروط قرار دینے میں لوگوں کو

حرج میں مبتلا کرنا ہے اس لئے ایک گھڑی کا بھی اعتکاف ہوسکتا ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وفی روایة الأصل وهو قول محمدؒ اقله ساعة فیکون من غیر صوم لان مبنی النفل علی المساهلة الاتری أنه یقعد فی صلوة النفل مع القدرة علی القیام. هدایه : ۲٤۷/۱ ۔

یعنی نفل کا مدار سہولت پر ہے اسی بناء پر تو نفل پڑھنے والے شخص کو قیام پر قدرت کے باوجود بیٹھ کر نماز پڑھنے کا اختیار حاصل ہے۔

اور صاحب درمختار فرماتے ہیں:

وأقله نفلا ساعة من لیل أو نهار عند محمد و هوظاهر الروایة عن الامام لبناء النفل علی المسامحة، وبه یفتی..... الدر المختار : ٤۳۳/۳ زکریا)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قوله وساعة عند محمد...وظاهر الروایة عنه کقول محمد و به یفتی فلا یشترط له الصوم (الدر المنتقی : ۱/ ۳۷۷ کوئٹه،مثله فی البحر :۲/ ٥٦٥ زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں منقول امام صاحب کا اختلاف غیر ظاہر الروایۃ ہے، اور ظاہر روایت کے مطابق امام صاحب کا قول بھی امام محمدؒ کی طرح ہے۔

خروج من المسجد اور فساد اعتکاف

معتکف اپنی طبعی یا شرعی ضرورت کی بناء پر ہی مسجد سے نکل سکتا ہے، اس کے علاوہ اگر ایک گھڑی بھی مسجد سے نکلا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ آدھے دن سے زائد بغیر عذر کے مسجد سے باہر رہا تو اعتکاف فاسد ہوگا، ورنہ نہیں۔

و لایخرج من معتکفه الا لحاجة الانسان أو الجمعة فان خرج لغیرعذرساعة فسد لوجود المنافی وقال ابو یوسف ومحمد : لا یفسد حتی یکون اکثر النهار اعتبارا بالأکثر. (الاختیار: ۱/ ٤۷ بیروت قدوری :۱۹۹ بشری)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے صاحبینؒ کا قول بہ طور استحسان راجح قرار دیا ہے

وقالا لایفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم وھوالإستحسان لأن فی القلیل ضرورة(ھدایہ : ١ /٢٤٨ بلال)

یعنی صاحبینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اس لئے کہ قلیل میں ضرورت پائی جارہی ہے اس سے اعتکاف کو فاسد قرار دینے میں لوگوں کو حرج میں مبتلاء کرنا ہے، لہٰذا قلیل سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا؛ لیکن علامہ شامی نے محقق ابن ہمام کے حوالے سے لکھا ہے کہ امام صاحب کا قول راجح ہے اس لئے کہ استحسان بالضرورۃ کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے یہاں وہ استحسان نہیں ہے، لہٰذا قیاس کو ہی راجح قرار دیا جائے گا۔

فلو خرج ولو ناسیا ساعة زمانیة لارملیة کما مر بلاعذر فسد فیقضیه إلا إذا أفسده بالردة واعتبرا اکثر النھار ، قالوا: وھو الاستحسان وبحث فیه الکمال۔ قوله قالوا وھو الاستحسان : لأن فی القلیل ضرورة کذا فی الھدایة بدون لفظة " قالوا" المشعرة بالخلاف والضعف ولکنه اتی بھا میلا الی ما بحثه الکمال.

قوله وبحث فیه الکمال : حیث قال " قوله وھو استحسان" یقتضی ترجیحه، لأنه لیس من المواضع المعدودة التی رجح فیھا القیاس علی الاستحسان ، ثم منع کونه استحسانا بالضرورة بان الضرورة التی یناط بھا التخفیف ھی الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع مع أنھما: أی الامامین یجیزان الخروج بغیر ضروة أصلا ، لأن فرض المسألة فی خروجه أقل من نصف یوم لحاجة لا بل للعب، وأنا لا أشك فی أن من خرج من المسجد الی السوق للعب واللھو والقمار إلی ما قبل نصف النھار ثم قال یا رسول الله أنا معتکف قال ما أبعدك عن المعتکفین.

وقد اطال فی تحقیق ذلك کما ھو دأبه فی التحقیق وبه علم أنه لم یسلم کونه استحسانا حتی یکون مما رجح فیه القیاس علی الاستحسان کما أفاده الرحمتی .(رد المحتارعلی الدر المختار : ٣/ ٤٣٨،٤٣٧) زکریا، البحر الرائق : ٢/ ٥٢٩ زکریا، حاشیة الشلبی علی التبیین : ٢٢٨/٢ زکریا)

کتاب الحج

میقات سے بغیر احرام کے گزرنے کا حکم

(۱) آفاقی شخص اگر حج یا عمرہ کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ میقات پر احرام باندھے، ورنہ دم لازم ہوگا؛ چنانچہ اگر کوئی آفاقی شخص حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات پر سے بغیر احرام کے گذر کر حل میں چلا گیا، جس کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوا، پھر حل ہی میں احرام باندھ کر میقات چلا آیا اور وہاں تلبیہ پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر سے دم ساقط ہو جائیگا، جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فقط میقات لوٹنا ہی دم کے ساقط ہو جانے کے لئے کافی ہے تلبیہ پڑھنا ضروری نہیں۔

ولایجوز للآفاقی أن یتجاوزھا إلا محرما.... فإن جاوزھا الآفاقی بغیر إحرام فعلیه شاة.... وان أحرم بحجة أو عمرة ثم عاد إلیه ملبیا سقط أیضا عند أبی حنیفة وعندھما یسقط بمجرد العود،(الاختیار ۱۵۲/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وعنده بعوده محرما ملبیا لأن العزیمة فی حق الاحرام من دویرة أھله فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیه قضاء حقه بانشاء التلبیة و کان التلافی بعوده ملبیا(ھدایه : ۳۰۹/۱ بیروت)

امام صاحبؒ کی دلیل کا مطلب یہ ہے کہ آفاقی کے حق میں افضل اور عزیمت والا حکم یہ ہے کہ وہ گھر سے ہی احرام باندھ کر نکلے، اور رخصت والا حکم یہ ہے کہ میقات سے احرام باندھے، لہٰذا جب اس نے رخصت پر عمل کرتے ہوئے گھر سے احرام نہ باندھ کر میقات سے احرام باندھنے کو اختیار کیا، تو اس پر دو چیزیں واجب ہو گئیں: ایک میقات سے احرام باندھنا اور دوسرا تلبیہ یا اس کے قائم مقام کسی چیز کا ہونا، چنانچہ جب وہ حل کے اندر سے ہی احرام باندھ کر میقات پر لوٹا اور تلبیہ بھی پڑھی تو جو چیز اس پر واجب تھی وہ اس نے ادا کر دی، بصورت دیگر اگر وہ تلبیہ نہ پڑھے تو واجب کی تلافی کرنے والا نہ سمجھا جائے گا۔

وإنـمـا قـال ولبـى لأن الشرط عند الإمام تجديد التلبية عند الميقات بعد العود إليه خـلافـا لهـمـا؛ قـولـه خلافا لهما حيث قال : يسقط الدم وإن لم يلب كما لو مر محرما سـاكـتـا؛ لـه أن الـعـزيـمـة فـى الاحـرام من دويرة أهله، فاذا ترخص بالتأخير الى الميقات وجـب عـليه قضاء حقه بانشاء التلبية، فكان التلافى بعوده ملبيا (هدايه) (رد المحتار مع الدر المختار: ٦٢٢/٣ زكريا، البحر الرائق : ٣ / ٨٥ زكريا، تبيين : ٢ / ٣٩٦ زكريا)

اگر کوئی شخص بغیر احرام میقات سے گزرا پھر واپس لوٹ کر میقات سے احرام باندھ کر گیا تو تمام کے نزدیک دم ساقط ہو جائے گا، چاہے تلبیہ پڑھا ہو یا نہ پڑھا ہو۔

ولاخـلاف بيـنـهـم أنـه اذا رجع الى الميقات قبل الاحرام فاحرم من الميقات سقط عنه الدم (تبيين ٣٩٦/٢ زكرى، بحر الرائق: ٨٥/٣زكريا)

احرام باندھتے وقت خوشبو لگانا

(۱) حاجی جب احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے چھ چیزیں مسنون ہیں، ان میں سے ایک بدن پر خوشبو لگانا بھی ہے، البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ ایسی جرم والی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم احرام کے بعد باقی رہے۔

وإذا اراد أن يحرم يتسحب له... أن يتطيب إن وجد وقال محمد لايتطيب لما يبقى بعد الإحرام. (الإختيار : ١٥٣/١)

اس مسئلہ مین راجح اور مشہور قول یہی ہے کہ کسی بھی قسم کا خوشبو لگانا مسنون ہے، مکروہ نہیں ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجـه الـمشهور حديث عائشة قالت كنت اطيب رسول الله ﷺ لاحرامه قبل ان يحرم. قال فى الدراية حديث عائشة متفق عليه۔ولأن الممنوع عنه التطيب بعد الإحرام والبـاقـى كـالتـابـع لـه لاتصاله به بخلاف الثوب لأنه مباين عنه(هدايه : ٢٥٥،٢٥٤/١ بلال)

صاحب ہدایہ نے مشہور قول کی دو دلیلیں پیش کی ہیں (۱) حدیث عائشہؓ جو متفق علیہ ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہے کہ میں حضور ﷺ کو احرام کے لئے خوشبو لگایا کرتی تھی اور ایک روایت

میں تو ہے کہ میں حضورﷺ کے محرم ہونے کی حالت میں آپﷺ کی مانگ میں خوشبو کی سفیدی دیکھتی تھی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام کے بعد خوشبو لگانا مکروہ ہے اور پہلے کی خوشبو جو باقی رہ گئی ہے وہ بدن کے ساتھ لگے ہوئے ہونے کی وجہ سے بدن کے تابع ہے اور تابع کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا (برخلاف سلے ہوئے کپڑے، اگر کسی نے احرام سے پہلے سلا ہوا کپڑا پہنا اور احرام کے بعد بھی وہ کپڑا بدن پر رہا تو یہ ممنوع ہے اس کو اتارنا لازم ہوگا، اور اس پر دم بھی واجب ہوگا اس لئے کہ کپڑا بدن سے الگ چیز ہے وہ بدن کے تابع نہیں۔)

برخلاف کپڑے کے اس پر ایسی جرم والی خوشبو لگانا جائز نہیں جس کا جرم احرام کے بعد باقی رہے، اس لیے کپڑا بدن سے الگ چیز ہے وہ بدن کے تابع نہیں ہے۔

وطیب بدنه ان کان عنده لاثوبه بما تبقی عینه هو الأصح قوله وطیب بدنه أی استحبابا عند الإحرام؛ زیلعی، ولو بما تبقی عینه کالمسك والغالیة هو المشهور، النهر ،قوله بما تبقی عینه و الفرق بین الثوب والبدن أنه اعتبر فی البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه وأیضا المقصود من استنانه وهو حصول الارتفاق حالة المنع منه حاصل بما فی البدن فأغنی عن تجویزه فی الثوب(رد المحتار مع الدر المختار : ٤٨٨/٣ زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ بدن اور کپڑے دونوں میں خوشبو لگانے میں فرق ہے، بدن پر خوشبو کا حکم تابع کا ہوتا ہے اس لئے اس پر ہر قسم کی خوشبو لگانا جائز ہے، برخلاف کپڑے پر خوشبو لگانے کے، کہ کپڑا بدن سے جدا ہوتا ہے اس پر خوشبو لگانا تابع کے حکم میں شمار نہیں ہوگا؛ لہٰذا کپڑے پر احرام باندھنے سے پہلے اصح قول کے مطابق ایسی خوشبو استعمال نہیں کر سکتے جس کا اثر بعد میں باقی رہتا ہو، اور ویسے بھی احرام باندھنے سے پہلے خوشبو لگانے کی سنیت کا مقصود خوشبو لگانے کی ممانعت کی حالت میں اس سے فائدہ حاصل کرنا ہے اور وہ بدن پر لگائی ہوئی خوشبو سے حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا کپڑے پر خوشبو لگانے کی ضرورت ہی نہ رہی۔ نیز علامہ ابن نجیم نے فتاوی ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے جو اختلافی روایت منقول ہے وہ ضعیف ہے ان کا مشہور مذہب شیخینؒ کا ہی مذہب

ہے۔

وظاھر ما فی الفتاوی الظھیریة أن ماعن محمد روایة ضعیفة وأن مشھور مذھبه کمذھبھما(البحر الرائق:٥٦٢/٢ زکریا،حاشیة السلبی: ٢٥٠/٢ زکریا،)

خلاصہ یہ کہ ائمہ ثلثہ حنفیہ کی مشہور روایت کے مطابق احرام باندھنے سے پہلے بدن پر ہر قسم کی خشبو لگانا جائز ہے۔البتہ کپڑے پر صرف وہی خوشبو لگا سکتے ہیں جس کا اثر احرام باندھنے کے بعد باقی نہ رہتا ہو۔

جمع بین الصلاتین کب جائز ھے اور کب نھیں ؟

(۱)احناف کے نزدیک دو ہی مواقع پر جمع بین الصلا تین جائز ہے۔ایک عرفہ اور دوسرا مزدلفہ میں اور وہ بھی دو شرطوں کی رعایت کے ساتھ،امام یا اس کے نائب کی موجودگی میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھے اور حالت احرام میں ہو،چنانچہ اگر کسی نے اپنے خیمے یا کجاوے وغیرہ میں تنہا نماز پڑھ لی تو وہ جمع بین الصلا تین نہیں کرے گا؛ بلکہ عصر کو اس کے وقت میں پڑھے گا،امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تنہا نماز پڑھنے والا بھی جمع بین الصلا تین کرے گا۔

ومن صلی الظھر فی رحله وحده، صلی کل واحدة منھما فی وقتھا عند أبی حنیفةؒ وقال ابو یوسف و محمدؒ یجمع بینھما المنفرد. (قدوری : ٣ ٢١ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکه إلا فیما ورد به الشرع وھو الجمع بالجماعة مع الامام والتقدیم لصیانة الجماعة لانه یعسر علیھم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف لا لما ذکراه اذ لامنافاة (ھدایه: ٢٦٦/١ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہر نماز کو اس کے وقت پر اہتمام کے ساتھ پڑھنا آیت کریمہ " ان الصلوة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا" (آیت:۱۰۳سورۃ النساء) کی وجہ سے فرض ہے،اس لئے شریعت میں جہاں دو نمازوں کو اس کے وقت سے پہلے اور بعد میں جمع کر کے

پڑھنے کا حکم ہے وہیں جمع کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں اور وہ باعتبار شرع کے امام کے ساتھ نماز پڑھنے کی صورت میں ہی جائز ہے اور تقدیم کا حکم ہی جماعت کی نماز کی حفاظت کے لئے دیا گیا ہے۔

اس لئے کہ اتنے بڑے مجمع کے منتشر ہونے کے بعد ان کا دوبارہ اجتماع بڑا مشکل ہے لہٰذا جماعت کی حفاظت کے لئے ایک ہی نماز کے وقت میں دو نمازوں کے پڑھنے کا حکم ہے، نہ کہ وقوف عرفہ دیر تک ہو اس لئے، جیسا کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کیوں کہ وقوف عرفہ بھی اسی میدان میں ہے اور نماز بھی اسی میں تو نماز کو مقدم کرنے سے کوئی وقوف عرفہ میں زیادتی نہیں ہوگی۔

صاحب درمختار نے شرنبلالیہ کے حوالہ سے صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے

وشرط لصحة هذا الجمع الامام الاعظم أو نائبه وإلا صلوا وحدانا و الإحرام بالحج فيهما أى الصلاتين فلا تجوز العصر للمنفرد فى إحداهما فلو صلى وحده لم يصل العصر مع الإمام ولاتجوز العصر لمن صلى الظهر بجماعة قبل إحرام الحج ثم أحرم الا فى وقته وقالا : لا يشترط لصحة العصر الاالإحرام وبه قالت الثلاثة وهو الأظهر شرنبلالية عن البرهان.

لیکن علامہ شامی ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، اور صاحب بدائع اور علامہ قاسم وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

قوله وهو الأظهر: لعله من جهة الدليل ، وإلّا فالمتون على قول الامام و صححه فى البدائع وغيره ونقل تصحيحه العلامة قاسم عن الاسبيجابى وقال واعتمده برهان الشريعة والنسفى

علامہ شامیؒ نے ''لباب'' کے حوالہ سے جمع بین الصلاتین کے چھ شرائط ذکر کئے ہیں:

(۱) امام (۲) احرام (۳) ظہر کو عصر پر مقدم کرنا (۴) وقت یعنی عرفہ کے دن کا ہونا (۵) مکان یعنی عرفہ کے میدان کا ہونا (۶) جماعت کا ہونا، جن میں سے پانچ متفق علیہ ہے اور ایک یعنی جماعت کے شرط ہونے نہ ہونے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے جس میں امام صاحب کا قول راجح ہے.

تنبیہ:

اقتصر من الشروط علی الامام والإحرام وزادفی اللباب تقدیم الظهر علی العصر، حتی لوتبین للإمام وقوع الظهر قبل الزوال أوبغیر وضوء والعصر بعده أو بوضوء أعادهما جمیعا والزمان وهو یوم عرفة و المکان وهو عرفة وماقرب منها والجماعة فا لشروط ستة.

قوله الإحرام: فهو شرط متفق علیه عندنا، والحصر بالاضافة إلی المذکورهنا أی فلا یشرط عندهما الأقتداء بالامام أو نائبة وإلافاشتراط الزمان والمکان وتقدیم الظهر علی العصر متفق علیه عندنا ، کما أفاده فی شرح اللباب(رد المحتار مع الدر المختار : ۳/ ۵۲۰،۵۲۱ زکریا)

مغرب مزدلفه کے راستے میں پڑھنا۔

اگرکسی نے مغرب کی نماز راستے میں پڑھی یاعرفات میں تو طرفینؒ کے نزدیک جائزنہیں ہے،اس کی نمازنہیں ہوگی،امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہوجائے گی۔

ولوصلی المغرب فی الطریق أوعرفة لم یجزه ، وقال أبو یوسف یجزیه (قدوری:۵۰/ بشری، الاختیار: ۱۶۳/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کاقول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ماروی أنه علیه السلام قال لأسامةؓ فی طریق المزدلفة الصلوة أمامك معناه وقت الصلوة وهذا إشارة الی أن التاخیر واجب لیمکنه الجمع بین الصلاتین بالمزدلفة فکان علیه الاعادة مالم یطلع الفجر لیصیر جامعا بینهماواذاطلع الفجر لایمکنه الجمع فسقطت الاعادة.

(قال فی الدرایة حدیث اسامة .... متفق علیه (هدایه: ۲۶۹/۱ بلال)

طرفینؒ کی دلیل حضرت اسامہؓ کی روایت ہے کہ آپﷺ نے ان سے فرمایا تھا کہ "الصلاة امامك" نماز آگے ہے یعنی اس کاوقت آگے ہے،ابھی مغرب کاوقت نہیں ہوا ہے،مزدلفہ میں جانے کے بعد ہوگا،حدیث میں اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ تاخیر واجب ہے،تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازوں کوجمع کرسکے۔

علامہ شامی نے لباب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمع تاخیر کے پانچ شرائط ہیں (۱) احرام (۲) وقوف مزدلفہ کا جمع تاخیر سے مقدم ہونا۔ (۳) زمان یعنی لیلۃ النحر کا ہونا (۴) مکان یعنی مزدلفہ کے میدان کا ہونا، (۵) عشاء کا وقت ہونا، جماعت کا ہونا اس میں شرط نہیں ہے بلکہ مسنون اور افضل ہے۔

ولـو صلـى الـمغـرب و الـعشاء فى الطريق أو فى عرفات أعاده للحديث " الصلاة امـامك" فتـوقتتـا بالزمان و المكان و الوقت، فالزمان ليلة النحر و المكان مزدلفة و الوقت وقـت الـعشـاء حتى لو وصل الى مزدلفة قبل العشاء لم يصل المغرب حتى يدخل وقت العشاء. الدر الختار : ۵۲۶/۳ ۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، نیز انہوں نے علامہ شہاوی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ راستے میں مغرب کے عدم جواز کا مسئلہ اس وقت ہے جبکہ مزدلفہ ہوتے ہوئے مکہ جائے برخلاف اگر ایسے راستے سے مکہ گیا جس میں مزدلفہ نہ آتا ہو تو اس کے لئے راستے میں بھی مغرب پڑھنا جائز ہے۔

قـولـه اعـاده: أى أعـاد ماصلى، قال العلامة الشهاوى فى منسكه:هذاإذا ذهب إلى الـمـزدلـفة مـن طـريـقـهـا، أمـااذا ذهب إلى مكة من غير طريق المزدلفة جازله أن يصلى المغرب فى الطريق بلاتوقف فى ذلك،ولـم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية و الـعـنـاية ذكـراه فى باب قضاء الفوائت، و كلام شارح الكنز ايضا يدل على ذلك و هى فـائـدـة جليلة ؛و كذا صرح به فى البناية فى الباب المذكور أيضا، ذكره بعض المحشين عن خط بعض العلماء، قلت: ويؤخذ هذا من اشتراط المكان لصحة هذا الجمع كما مر ويـأتـى فانه يفيدأنه لو لـم يمر على المزدلفة لزم صلاة المغرب فى الطريق فى وقتها لعدم الشرط، و كذا لو بات فى عرفات، فتنبه. (رد المحتار مع الدر المختار :۵۲۶/۳ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قـولـه لـم يـجـز عـنـد أبـى حـنيفة و محمد..... ورجع فى الهداية وغيرها دليلهما و اعتمد قولهما المحبوبى النسفى (التصحيح و الترجيح: ۲۱۰ بيروت)

طواف زیارت مؤخر کرنا

طواف زیارت حج میں فرض ہے اور اس کا وقت ایام نحر کے تین دن ہیں، ان ایام سے اس کو مؤخر کرنا مکروہ ہے نیز تاخیر کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک دم بھی واجب ہوگا۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا۔

وهذا الطواف هو المفروض فی الحج، ویکره تاخیره عن هذه الأیام، فان اخره عنها لزمه دم عند ابی حنیفةؒ وقالا: لاشیئ علیه. قدوری: ٦١، امدادیه۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

وله حدیث ابن مسعودؓ انه قال من قدم نسکا علی نسك فعلیه دم ، ولأن التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما هو موقت بالمکان کالاحرام فکذا التاخیر عن الزمان فیما هو موقت بالزمان.

والحدیث قال صاحب الدرایة لم أجده عن ابن مسعود وإنما هو عن ابن عباس وکذا هوفی بعض النسخ وأخرجه ابن ابی شیبة باسناد حسن من طریق مجاهد عن ابن عباس من قدم شیئاً من حجه اوأخره فلیهرق لذلك دما، هدایة: ٢٩٧/١ بلال نصب الرایة، ١٥٦/٣ مکتبه دار الایمان سهارنپور)

امام صاحب کی دلیل بقول صاحب درایہ اور نصب الرایہ کے حضرت ابن مسعود کے بجائے ابن عباس کا اثر ہے، بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس نے حج کے کسی نسک کو مقدم یا مؤخر کیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

امام صاحب کی دوسری دلیل عقلی ہے کہ جو عبادت مکان کے ساتھ مؤقت ہے اگر اس کو مکان سے مؤخر کر دیا تو اس پر دم لازم ہوتا ہے جیسے احرام کو میقات پر باندھنا ضروری ہے، لیکن اگر اس سے مؤخر کر دیا تو اس پر دم لازم ہوگا اسی طرح جو عبادت وقت کے ساتھ خاص ہے اگر اس کو وقت سے مؤخر کر دیا جائے تو اس پر دم لازم ہونا چاہیئے اس لئے اس مسئلہ میں دم لازم ہوگا.

أوأخر الحاج الحلق أوطواف الفرض عن أیام النحر لتوقتهمابها أوقدم نسکا علی آخر قوله أوطواف الفرض: أی کله أو أکثره فلوأخر أقله یجب صدقة، وأشار إلی أنه

لو أخرطواف الصدر لایجب شیئ .

قوله لتوقتهما أی الحلق وطواف الفرض بها أی بأیام النحر عند الإمام و هذا علة لوجوب الدم بتأخیرهما: قال فی الشرنبلالیة: وهذا إذا کان تأخیر الطواف بلا عذر حتی لوحاضت قبل أیام النحر واستمر بها حتی مضت لا شیئ علیها بالتاخیر، وإن حاضت فی أثنائها وجب الدم بالتفریط فیما تقدم کذا فی الجوهرة عن الوجیزوأفاد شیخنا أنه لاتفریط لعدم وجوب الطواف عینا فی أول وقته، ففی الزامها بالدم وقدحاضت فی الأثناء نظر(در المحتار مع الدر المختار: ۵۸۷/۳) زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ شامیؒ نے کسی رکن کے مؤخر کرنے سے کراہت تحریمی کا ارتکاب کرنے اور دم واجب ہونے کو شرنبلالی کے حوالہ سے عدم عذر کے ساتھ مقید کیا ہے، اور علامہ حصکفی نے بھی عدم امکان کے ساتھ مقید کیا ہے، اسی تقیید کے ضمن میں حائضہ عورت کا ایک مسئلہ نکلتا ہے کہ طواف کو مؤخر کرنے کی صورت میں اس پر دم لازم ہوگا یا نہیں؟

اس مسئلہ کی کل پانچ صورتیں ہیں، جسمیں صرف دوصورتوں میں دم لازم ہوتا ہے

(۱) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہوگیا ہواور ایام نحر گذرنے کے بعد بند ہوا تو دم لازم نہیں ہوگا۔

(۲) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہوگیا ہواور ایام نحر میں بند ہوا؛ لیکن اتنا وقت نہیں ملا کہ غسل وغیرہ سے فارغ ہوکر طواف کر سکے تو دم واجب نہیں ہوگا۔

(۳) حیض ایام نحر سے پہلے شروع ہوگیا ہواور ایام نحر میں بند ہوا اور اتنا وقت بھی تھا کہ غسل وغیرہ سے فارغ ہوکر طواف کرسکے لیکن نہیں کیا اس لئے دم واجب ہوگا۔

(۴) ایام نحر کے داخل ہونے کے بعد ابھی طواف نہیں کیا تھا کہ حیض آنا شروع ہوگیا اور وہ طواف کو وقت پر کرنے پر قادر نہ ہوسکی تو اس پر دم لازم ہوگا یا نہیں، تو علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اگر اسے حیض آنے کا وقت معلوم نہ ہو تو اس پر دم لازم کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ اول وقت میں ہی طواف کرنا اس پر لازم نہیں تھا۔

(۵) ایام نحر کے داخل ہونے کے بعد ابھی طواف نہیں کیا تھا اور حیض آنے کا وقت بھی اس کو

معلوم تھا اس کے باوجود اس نے طواف کو اول وقت سے مؤخر کیا تو دم لازم ہوگا۔

فإن أخره عنها أی أيام ولياليها منها كره تحريما ووجب دم لترك الواجب وهذا عند الامكان فلو طهرت ان قدر اربعة أشواط ولم تفعل لزم دم و إلا لا ، قلت: وبالأخير صرح فی شرح اللباب، وذلك كله مفهوم من قول البحرعن المحيط إذا طهرت فی آخر أيام النحر فإن أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتاخير، وان لم يكمنها طواف أربعة أشواط فلا شيئ عليها. فان امكان الطواف لايكون الا بعد الاغتسال وقطع المسافة وفی البحر أيضا : ولو حاض بعد ما قدرت علی الطواف فلم تطف حتی مضی الوقت لزمها الدم لأنها مقصرة بتفر يطها: أی بعد ماقدر ت علی أربعة أشواط: زاد فی اللباب فقولهم لاشيئ عليها لتأخير الطواف، مفيد بما إذا حاضت فی وقت لم تقدر علی أكثر الطواف وحاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضيها لكن ايجاب الدم فيما لوحاضت فی وقته ما قدر ت عليه مشكل لأنه لايلزمها فعله فی أول الوقت : نعم يظهر ذلك فيما لو علمت وقت حيضها فأخرته عنه.(رد المحتار مع الدر المختار: ۵۳۹/۳، زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں

فإن أخر ه عنها لزمه دم عند ابی حنيفة وهو المعمول عليه عند النسفی والمحبوبی (التصحيح و الترجيح: ۲۱۱ بيروت)

تیرھویں ذی الحجہ کی رمی کا وقت

(۴) رمی کے تین دن ہیں دسویں، گیارہوں، اور بارہوں ذی الحجہ؛ اگر چوتھے دن بھی طلوع فجر تک منی میں رکا رہا، تو چوتھے دن کی رمی بھی اس پر واجب ہوجائے گی اور اس دن کی رمی میں امام صاحبؒ کے نزدیک اس کو زوال سے پہلے بھی رمی کرنے کا اختیار رہے گا، اگر کرے تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دیگر ایام پر قیاس کرتے ہوئے اس دن بھی زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہے۔

وإن أرادأن يقيم، رمی الجمار الثلاث فی اليوم الرابع بعد زوال الشمس كذلك ، فان قدم الرمی فی هذا اليوم قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبی حنيفة، وقالا لا

یجوز (قدوری: ۲۲۰، ۲۲۱ بشری، الاختیار : ۱/ ۱٦۷ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

جاز عند أبی حنیفة هذا استحسان.. ومذهبه مروی عن ابن عباس، و لأنه لما ظهر أثـر التـخـفيف فی هذا اليوم فی حق الترك فلان يظهر فی جوازه فی الاوقات كلها أولی بـخـلاف اليـوم الأول والثانی حيث لايجوز الرمی فيهما الا بعد الزوال فی المشهور من الرواية لانه لايجوز تركه فيهما فبقی علی الأصل المروی (هدايه : ۱/ ۲۷٤ بلال)

امام صاحب کا مذہب استحسان پر مبنی ہے لہٰذا اسے صاحبین کے قیاس پر ترجیح دی جائیگی، نیز آپ کے قول کا مستدل ابن عباس کی روایت بھی ہے، جو سنن بیہقی میں موجود ہے، ابن عباس سے مروی ہے کہ جب تیرہویں کی صبح کو دن نکل آئے تو رمی جائز ہے، اور اس لئے بھی کہ جب تیرہویں تاریخ کو رمی چھوڑ سکتا ہے تو بدرجہ اولی کسی بھی اوقات میں کر سکتا ہے برخلاف گیارہویں اور بارہویں تاریخ کے کہ جب اس میں رمی چھوڑنا جائز نہیں تو زوال سے پہلے بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی۔

ثـم بـعـده كـذلك ان مـكث وهوأحب، وان قدم الرمی فيه أی فی اليوم الرابع علی الـزوال جـاز فـان وقـت الرمی فيه من الفجر للمغرب وأما فی الثانی والثالث فمن الزوال لـطـلـوع زكـاء ،قـوله جاز أی صح عند الامام استحسانا مع الكراهة التنزيهية ، وقالا لا يـصـح اعتبـاراً بسـائر الأيام نحر .(رد الـمـحـتـار مـع الـدر المختار:۳/ ۵٤۲ زكريا،حاشية الشلبی:۲/ ۳۱٤ زكريا، مجمع الانهر:۱/ ٤۱٦ كوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

واختاره برهان الشريعة والنسفی وصدر الشريعة (التصحيح والترجيح : ۲۱۱)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا مذہب استحسان پر مبنی ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے لہٰذا اسی کو راجح قرار دیا جائے گا۔

باب التمتع

اشعار کرنا کیسا ہے ؟

متمتع جب ہدی کا بڑا جانور ساتھ لے جائے تو اس پر ہدی کی علامت لگا لے، اونٹ کے لئے

ہدی کی دو علامتیں ہیں (۱) قلادہ پہنانا (چمڑا یا جوتا وغیرہ اس کے گلے میں لٹکانا (۲) اور اس کا اشعار کرنا (کوہان پھاڑ کر اس کے خون کو کوہان پر مل دے)۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح اشعار کرنا مکروہ ہے۔

وان اراد المتمتع أن يسوق الهدى أحرم و ساق هدية فان كانت بدنة قلدها بمزادة أو نعل وأشعر البدنة عند ابى يوسفؒ ومحمدؒ وهوأن يشق سنامها من الجانب الأيمن ولايشعر عند ابى حنفية. (قدوری:۲۲۹ بشری ، الاختيار:۷۰/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، البتہ پوری بحث کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے۔

ولأبى حنيفة أنه مثلة وأنه منهى عنه، ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم (هدایه ۲۸۵/۱ بلال)

پہلی دلیل یہ ہے کہ اشعار کرنا ایک قسم کا مثلہ ہے اور مثلہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اشعار کے بارے میں حلت اور حرمت میں تعارض ہو گیا ہے، بایں طور کہ آپ ﷺ نے اشعار بھی کیا ہے اور دوسری طرف مثلہ سے منع بھی فرمایا ہے اور اشعار بھی ایک طرح مثلہ ہی کی قسم میں سے ہے، اور جب حلت اور حرمت میں تعارض ہو جائے تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے، بناء بریں اشعار کے مکروہ والے پہلو کو ترجیح ہوگی اب چونکہ امام صاحبؒ کا قول حدیث کے متعارض ہے اس لئے صاحب ہدایہ اس کی تین تاویلیں پیش کرتے ہیں۔

اشعار البنى ﷺ لصيانة الهدى لأن المشركين لايمتنعون عن تعرضه إلا به وقيل أن أبا حنيفة كره اشعار أهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخف منه السراية وقيل إنما كره إيثاره على التقليد (هدایه: ۲۸۵/۱ بلال)

(۱) پہلی تاویل یہ ہے کہ مشرکین اشعار کئے بغیر جانوروں کو چھیڑنے سے باز نہیں رہتے تھے، اس لئے ہدی کو لوٹنے سے بچانے کے لئے آپ ﷺ نے اشعار فرمایا اور اب چونکہ مسلمانوں کی حکومت ہے بغیر اشعار کے بھی کوئی ہدی کے جانور سے تعرض نہیں کرتا اس لئے جانور کو تکلیف دینے کے بجائے قلادہ سے کام چلا لینا چاہئے۔

(۲) دوسری تاویل یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے نفس اشعار اور تمام لوگوں کے اشعار کو مکروہ نہیں کہا، بلکہ ان کے ملک عراق میں لوگ جو اشعار کرتے تھے اس کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ وہ لوگ اشعار میں اتنا مبالغہ کرتے تھے کہ بجائے چمڑی چیرنے کے گوشت کو بھی کاٹ دیتے تھے، جس سے زخم کے سرایت کر کے جانور کے ہلاک ہونے کا بھی اندیشہ ہوتا تھا، اس لئے امام صاحبؒ نے اس اشعار کو مکروہ کہا ہے۔

(۳) تیسری تاویل یہ ہے کہ امام صاحبؒ اشعار کو تقلید پر ترجیح دینے کو مکروہ سمجھتے ہیں بایں طور کہ اس کو تقلید کے مقابلہ میں خاص کر دے حالانکہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے کہ ہدی کے جانور کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرنے کے لئے بطور علامت کے تقلید اور اشعار کیا جاتا ہے۔

وقلد بدنه وهو أولى من التجليل و كره الاشعار وهو شق سنامها من الأ يسرأو الأيمن لأن كل أحد لا يحسنه ، فأما من أحسنه بأن قطع الجلد فقط فلا بأس به. قوله : لأن كل أحد لايحسنه، جرى على ماقاله الطحاوى والشيخ ابو منصور الماتريدى من أن أبا حنيفة لم يكره أصل الاشعار و كيف يكرهه مع ما اشتهربه مع من الاخبار وإنما كره اشعار أهل زمانه الذى يخاف منه الهلاك خصوصا فى حر الحجاز فرأى الصواب حينئذ سد هذا الباب على العامة فأما من وقف على الحد بان قطع الجلد دون اللحم فلا بأس بذلك. قال الكرماني : وهذا هو الأصح ،وهو اختيار قوام الدين وابن الهمام، فهو مستحب لمن أحسنه، شرح اللباب، قال فى النهر : وبه يستغنى عن كون العمل على قولهمابأنه حسن (رد المحتار مع الدر المختار: ٥٦٦/٣ زكريا، البحر الرائق : ٢/ ٦٣٨ زكريا، مجمع الانهر: ٤٢٨/١ كوئٹه)

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ نے نفس اشعار کو مکروہ نہیں کہا بلکہ اپنے زمانے کے لوگوں کے اشعار کو مکروہ کہا ہے، کہ وہ بہت مبالغہ کے ساتھ اشعار کرتے تھے جس میں جانور کے ہلاک ہونے کا خطرہ تھا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی بلا مبالغہ محض چمڑی کاٹنے پر اکتفاء کرے تو امام صاحب اس کو مکروہ نہیں کہتے؛ کیوں کہ یہ تو حدیث سے ثابت ہے یہی اصل توجیہ ہے جس کو بہت سے علماء نے اصح قرار دیا ہے۔

متمتع کا المام صحیح اور المام فاسد

اگر متمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اپنے اہل خانہ کے پاس واپس چلا جائے اور ساتھ میں ہدی نہ لی ہو تو شیخینؒ کے نزدیک اس کا تمتع باطل ہو جائے گا اور اگر ہدی لی ہے تو باطل نہ ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مطلقا تمتع باطل ہو جائے گا۔

وان عاد المتمتع الی اهله بعد العمرة ولم یکن ساق الهدی بطل تمتعه ،وان ساق لم یبطل وقال محمد : یبطل أیضا لأنه أتی بالحج والعمرة فی سفرتین حقیقة.(الاختیار :۱۷۱/۱ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن العود مستحق علیه مادام علی نیة التمتع لأن السوق یمنعه من التحلل فلا یصح إلمامه بخلاف المکی إذا خرج إلی الکوفة و احرم لعمرة و ساق الهدی حیث لم یکن متمتعا لان العود هناك غیر مستحق علیه فصح إلمامه باهله.(هدایه: ۲۸۶/۱ بلال دیوبند)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک اس کی نیت تمتع کی ہے اور ہدی ساتھ لے گیا ہے، اہل کے پاس آنے کے باوجود اس پر مکہ لوٹنا واجب ہے، اس لئے کہ ہدی کا لے جانا اس کے حلال ہونے کے لئے مانع ہے چنانچہ جب حلال نہ ہونے کی بناء پر اس پر مکہ لوٹنا واجب ہے تو اس کا اپنے اہل خانہ کے پاس ٹھہرنا ہی صحیح نہ ہوا، لہٰذا تمتع باطل نہ ہوگا برخلاف مکی شخص کے کہ اگر وہ مکہ کے باہر کوفہ چلا گیا یعنی میقات سے باہر اور میقات پر آکر تمتع کا احرام باندھے اور ہدی بھی ساتھ ہو تب بھی اس کا تمتع صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ اس کو مکہ ہی میں رہنا ہے اس پر مکہ لوٹنا واجب نہیں جو کہ تحصیل حاصل ہے، لہٰذا اس کے مکہ لوٹنے کی بناء پر المام صحیح پایا گیا کیوں کہ اس کو وہیں رہنا ہے بناء بریں اس کا تمتع بھی نہیں ہوگا۔

ومن اعتمر بلاسوق هدی ثم بعد عمرته عاد إلی بلده وحلق فقد ألم إلماما صحیحا فبطل تمتعه ومع سوقه تمتع کالقارن ، قوله ومع سوقه تمتع أی لایبطل تمتعه بعده عندنا خلافا لمحمد،لأن العود مستحق علیه ما دام علی نیة التمتع لأن السوق

يمنعه من التحلل فلم يصح إلمامه كذا فی الهداية(شامی :۵۶۹/۳)

جنایات کا بیان

پچھنے کے لیے بال مونڈنا

(۱)اگرکوئی شخص پچھنالگانے کے لیے پچھنا کے مقام سے بال مونڈ لے جیسے گردن پر سے،تو امام صاحب کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صدقہ واجب ہوگا۔

وإن حلق موضع المحاجم من الرقبة فعليه دم عند ابی حنيفة وقال أبو يوسفؒ ومحمدؒ صدقة. (قدوری : ۲۳۲، بشری ، الاختيار: ۱۷۳/۱ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہےصاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنفيةؒ ان حلقه مقصود لأنه لايتوسل إلى المقصود الا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم (هدايه: ۲۹۰/۱ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دم واجب ہونے کی دو دلیلیں ہیں (۱) بچھنا لگوانے کے لئے بال مونڈ وانا ہی اصل مقصود ہےاس لئے کہ اس کے بغیر پچھنا نہیں لگوایا جاسکتا ہے،اس لیے بال مونڈ وانے سے بھی دم واجب ہوگا۔(۲) حج میں پراگندگی مطلوب ہے جبکہ پچھنا لگوانے میں پورے عضو سے گندگی کو دور کرنا ہےلہٰذا دم واجب ہوگا۔

اس مسئلہ میں علامہ شامی نے کوئی اختلاف ذکرنہیں کیا ہے،البتہ صرف اتنا لکھا ہے کہ پچھنا کی جگہ حلق کروانے سے دم تب واجب ہوگا جبکہ حلق کے بعد پچھنا بھی لگوایا ہوورنہ صرف حلق سے صدقہ واجب ہوگا۔

ناخن کاٹنے سے دم یا صدقہ

(۲)اگرایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں سے کم ناخن کاٹے تو متفقہ طور پرصدقہ واجب ہوگا اوراگر متفرق طور پر ہاتھ اور پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے تو شیخینؒ کے نزدیک اس پرصدقہ واجب ہوگا اور

امام محمدفرماتے ہیں کہ دم واجب ہوگا۔

وإن قص أقل من خمسة أظافير فعليه صدقة، وإن قص أقل من خمسة أظافير متفرقة من يديه ورجليه، فعليه صدقة عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسف وقال محمد عليه دم. (قدوری: ۲۳۳ بشری، الاختیار: ۱/۱۷۴ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن كمال الجناية بنيل الراحة والزينة وبالقلم على هذا الوجه يتاذى و يشينه ذلك بخلاف الحلق لأنه معتاد على مامر واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين، (هدایه: ۱/۲۹۱ مکتبه بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دم کمالِ جنایت پر واجب ہوتا ہے اور ناخن کاٹنے میں کمال جنایت اس وقت ہوتی ہے جبکہ ناخن کاٹنے سے راحت محسوس ہو اور خوش نما معلوم ہو اور ایسی ہیئت سے ناخن کاٹنے سے ایک تو تکلیف ہوتی ہے اور بدنما بھی معلوم ہوتا ہے، بناء بریں جنایت کامل نہیں ہوئی، لہٰذا ہر انگلی کے بدلے ایک مسکین کا کھانا لازم ہوگا

اور مختلف جگہوں سے سر کے بال کاٹنے میں کامل جنایت کے پائے جانے کی وجہ سے دم لازم ہوتا ہے اس لیے کہ لوگوں میں یہ فیشن بن چکا ہے بطور زینت کہ وہ اس طرح بال کٹواتے ہیں، چنانچہ جب ان کے زعم کے مطابق زینت پائی گئی تو جنایت کامل ہوئی لہٰذا دم واجب ہوگا، علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، البتہ بحر کے حوالہ سے مسئلہ کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے اور بحر میں امام محمد کا اختلاف بھی ذکر کیا گیا ہے.

صاحب بحر نے اس مسئلہ میں مجلس کے اتحاد اور اختلاف کی صورت میں مسئلہ کی کچھ تفصیل ذکر کی ہے جس کی کل سات صورتیں بنتی ہے دم اور صدقہ کے واجب ہونے کے اعتبار سے.

(۱) ایک مجلس میں ہاتھ اور پاؤں دونوں کے مکمل ناخن کاٹے..........دم واجب ہوگا۔

(۲) ایک مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پیر کے مکمل ناخن کاٹے............دم واجب ہوگا۔

(۳) ایک مجلس میں متفرق، ہاتھ- پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے.....صدقہ واجب ہوگا۔

(۴) ایک مجلس میں چار یا اس سے کم ناخن کاٹے................صدقہ واجب ہوگا۔

(۵) متفرق مجلس میں ہاتھ اور پاؤں دونوں کے ناخن کاٹے اگر ہر مجلس میں ایک عضو کے ناخن کاٹے تو چار دم واجب ہونگے۔
(۶) اور بعض مجلس میں عضو سے کم اور بعض میں کل کاٹے تو جس میں کل کاٹے اس میں دم اور جس میں کل سے کم کاٹے اس میں صدقہ واجب ہوگا الا یہ کہ یہ دم کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس میں سے جتنا چاہے کم کردے۔
(۷) متفرق مجلس میں پانچ ناخن سے کم کاٹے...................صدقہ واجب ہوگا۔
اور صدقہ سے مراد یہ ہے کہ ہر انگلی پر نصف صاع گیہوں یا ایک مسکین کا کھانا واجب ہوگا۔

أو قص أظفار يديه و رجليه أو الكل فى مجلس واحد فلو تعدد المجلس تعدد الدم إلا إذا اتحد المحل كحلق إبطيه فى مجلسين أو رأسه فى أربعة أو يد أو رجل إذا الربع كالكل. (الدر المختار:۵۸۰/۳، ۵۸۱ زكريا)

وقص أظفار يديه أو رجليه بمجلس أو يدا أو رجلا والاتصدق كخمسة متفرقة و لا شيئ بأخذ ظفر منكسر.

قوله أو قص اظفار يديه الخ ، فيلزمه دم بالقص لأنه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث و إزالة ما ينمو من البدن ، فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل، و كذا اذا قص يدا أو رجلا اقامة للربع مقام الكل كما فى الحلق و ان لم يقص يدا كاملة و لا رجلا كاملة فعليه صدقة لتقاصر الجناية، قيد بالمجلس لأنه لو قص الكل فى مجالس فى كل مجلس عضو لزمه أربعة دماء لأن الغالب فى هذه الكفارة معنى العبادة فيتقيد التداخل باتحاد المجلس كما فى آية السجدة سواء كفر للاولى أولا و فى الأول خلاف محمد. وفى قوله "وإلا تصدق" اشتباه لأنه يقتضى أن يلزمه صدقة واحدة فيما اذا لم يقص يدا كاملة او رجلا كاملة وليس كذلك بل يلزمه لكل ظفر قصه نصف صاع من بر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين إلا أن يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص ماشاء(بحر الرائق ۳/ ۲۰ زكريا)

شکار کی جزاء

اگر محرم نے کسی شکار کو قتل کردیا یا کسی شخص کی اس پر رہنمائی کی اور اس نے اسے قتل کردیا تو

محرم پر اس کا عوض لازم ہوگا؛ چاہے اس نے جان بوجھ کر یہ عمل کیا ہو یا خطاً پہلی مرتبہ ایسا کرنے والا ہو یا دوسری مرتبہ۔ شیخینؒ کے نزدیک جزاء یہ ہے کہ جس جگہ جانور کو قتل کیا ہے اس جگہ کی یا اگر صحراء میں قتل کیا ہے تو اس کے قریب کی جگہ کا اعتبار کرتے ہوئے دو عادل شخص اس کی قیمت لگائیں گے، اگر اس کی قیمت ہدی کے جانور کو پہنچ جائے تو ہدی کا جانور خرید کر ذبح کر دے، یا پھر اس کے ذریعہ غلہ خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو یا کھجور دے، یا ہر نصف صاع اور ایک صاع کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ لے، اور اگر نصف صاع سے کم بچ جائے تو اسے اختیار ہے اگر چاہے تو صدقہ کر دے یا پھر اس کے عوض ایک دن کا روزہ رکھ لے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس جانور کا شکار کیا گیا ہے جسمانی طور پر جو جانور اس کے مشابہ ہو وہ لازم ہوگا، چنانچہ ہرن اور بجو میں بکری، خرگوش میں بکری کا مادہ بچہ شتر مرغ میں اونٹ اور جنگلی چوہے میں چار ماہ کا بکری کا بچہ لازم ہوگا.

إذا قتل المحرم صيدا أو دل عليه من قتله ، فعليه الجزاء، سواء فی ذلك العامد و الناسی والمبتدئ والعائد والجزاء عند ابی حنفيةؒ وابی یوسفؒ ان يقوم الصيد فی المكان الذی قتله فيه،أو فی أقرب المواضع منه إن كان فی برية يقومه ذو اعدل ثم هو مخير فی القيمة ان شاء ابتاع بها هديا فذبحه إن بلغت قيمته هديا ، وان شاء اشترى بها طعاما فتصدق به علی كل مسكين نصف صاع من برأو صاعا من تمر او صاعا من شعير وإن شاء صام عن كل نصف صاع من بر يوما، وعن كل صاع من شعير يوما فان فضل من الطعام أقل من نصف صاع ، فهو مخير : إن شاء تصدق به، وإن شاء صام عنه يوما كاملا.وقال محمد يجب فی الصيد النظير فيما له نظير ففی الظبی شاة وفی الضبع شاة وفی الأرنب عناق، وفی النعامة بدنة وفی اليربوع جفرة.(قدوری : ۲۳۹ بشری)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفة وأبی يوسف أن المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى ولا يمكن الحمل عليه فحمل على المثل معنا لكونه معهودا فی الشرع كما فی حقوق العباد و

لکونه مرادا بالاجماع او لما فیه من التعمیم وفی ضده التخصیص.

(ہدایہ:۱/۳۰۰ مکتبہ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثل، مثل صوری اور معنوی دونوں پر بولا جاتا ہے؛ لیکن تین وجہوں کی بناء پر مثل صوری پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا مثل معنوی پر محمول کیا جائے گا، ایک اس بناء پر کہ حقوق العباد میں مثل معنوی ہی شریعت میں متعین ہے، جیسے اگر کسی نے دوسرے کی گائے کو مار ڈالا تو متفقہ طور پر اس کے ذمہ قیمت لازم ہوگی نہ کہ اس جیسی گائے۔(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ جو جانور مثلی نہیں ہے ان میں بالاجماع قیمت لازم ہوتی ہے جو کہ مجاز ہے، لہٰذا اگر معنی حقیقی یعنی مثل صوری مراد لیا جائے تو حقیقت اور مجاز کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں لہٰذا مثل معنوی قیمت ہی لازم ہوگی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ " فجزاء مثل ما قتل من النعم" میں مثل کو صوری کے بجائے معنوی پر محمول کرنے میں عموم ہے جو مثلی اور غیر مثلی دونوں جانوروں کو شامل ہوجاتا ہے، جبکہ مثل صوری پر محمول کرنے میں صرف مثلی جانور ہی شامل ہوتے ہیں غیر مثلی خارج ہوجاتے ہیں، جس سے ایک صورت کا اہمال لازم آتا ہے، تو چونکہ عموم پر محمول کرنے میں فائدہ زیادہ ہے کہ کسی صورت کو چھوڑنا لازم نہیں آئے گا اس لیے مثل معنوی ہی مراد ہوگا۔

نیز علامہ شامیؒ نے مبسوط کی روایت کے حوالہ سے جانور کی قیمت لگانے میں جگہ کے ساتھ وقت کا بھی اعتبار کیا ہے اور صاحب نہر نے اسے اصح بھی کہا ہے، اور وجہ اس کی یہی معلوم ہوتی ہے کہ جگہ کے ساتھ وقت کا بھی قیمت پر اثر پڑتا ہے، بناء بریں دونون کا ہی اعتبار کیا جائے.

اور قیمت لگانے میں اس کی خلقی صفت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے خوب روئی، خوشنمائی اور آواز وغیرہ نیز اگر کسی کا پالتو جانور قتل کردیا ہو تو اس صفت کی بھی قیمت لگائی جائیگی جو اس کے مالک نے اس کو سکھائی ہے، الا یہ کہ لہو کے لئے کچھ سکھایا ہو، جیسے مرغی کا چونچ مارنا اور مینڈھے کا سینگ مارنا تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

والجزاء هوما قومه عدلان وقيل الواحد ولو القاتل يكفى فى مقتله أو فى أقرب مكان منه ان لم يكن فى مقتله قيمة فأو للتوزيع لا للتخيير.

وفی هامشه ویقوم بصفته الخلقیة علی الراجح کالملاحة والحسن و التصویت لا ماکانت بصنع العباد إلافی تضمین قیمته لمالکه فیقوم بها أیضا، إلا إذا کانت للهو کنقر الدیك ونطح الکبش فلا تعتبر.

قوله فی مقتله أی موضع قتله ، قال فی المحیط وعلی روایة الأصل اعتبر مع المکان الزمان فی اعتبار القیمة وهو الأصح نهر.(شامی :۵۹۹/۳ زکریا)

(۴) دو عادل شخصوں کے قیمت کا اندازہ لگانے کے بعد شیخینؒ کے نزدیک قاتل کو اختیار ہوگا کہ وہ جزاء کے بدلے ہدی دے، یا کھانا خرید کر دے یا روزہ رکھے۔

اس بارے میں دو قول مروی ہے، امام طحاوی کے بقول اختیار حکمین کو ملے گا، جبکہ امام کرخی کے بقول قاتل کو ملے گا۔

اگر وہ ہدی کا فیصلہ کردے تو مقتول پر جانور کی نظیر لازم ہوگی اور اگر کھانے کا فیصلہ کردے تو کھانا اسی طرح روزہ کا فیصلہ کردے تو روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

ثم المختار للقاتل إن شاء اشتری بالقیمة هدیا.... و إن شاء اشتری طعاما فأطعم و إن شاء صام علی ما وصفنا..... وعنده الخیار إلی الحکمین ، فإن حکما بالهدی یجب النظیر، وإن حکما بالطعام أوبالصیام فکما قالا؛ (الاختیار: ۱/ ۱۷۹ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أن التخییر شرع رفقا بمن علیه فیکون الخیار إلیه کما فی کفارة الیمین.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شکار کے بدلے میں جو فدیہ لازم ہوا ہے وہ شکار کرنے والے پر مہربانی کرنے کے لیے ہے اور مہربانی اسی شکل میں ہوگی ،جبکہ اسی کو اختیار دیا جائے کہ وہ اپنی سہولت کے بقدر جس کے ذریعہ چاہے فدیہ ادا کرے، جیسا کہ کفارۂ یمین میں مسکین کو کھانا کھلانے یا اس کو کپڑا پہنانے یا غلام کو آزاد کرنے تینوں میں قسم کھانے والے کو اختیار ہے کہ اس کو جو سہولت ہو اس کے ذریعہ قسم کا کفارہ ادا کرے.

نیز ہماری یہی دلیل ہے کہ آیت کریمہ "یاأیها الذین آمنوا لاتقتلوا الصید وأتم حرم و من قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم به ذوا عدل

منکم هدیا بالغ الکعبة أو کفارة طعام مساکین أوعدل ذلك صیاما"
میں "کفارة طعام مساکین " کا عطف "جزاء" پر ہے "ہدیا" پر نہیں؛ جیسا کہ آپنے کہااور دلیل اس کی یہ ہے کہ جزاء بھی مرفوع ہےاور کفارة طعام مساکین اورآگے "عدل ذلك صیاما" بھی مرفوع ہے جس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ حکمین کو اختیار صرف قیمت لگانے میں ہے اس کے بعد کفارہ ادا کرنے میں اختیار قاتل کو ہے۔

قلنا الکفارة عطفت علی الجزاء لاعلی الهدی بدلیل أنه مرفوع و کذا قوله تعالی أو عدل ذلك صیاماً مرفوع فلم یکن فیهما دلالة اختیار الحکمین وإنما یرجع إلیها فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلك الی من علیه.(هدایه : ۱/ ۳۰۰) بلال)

علامہ شامی نے حکمین کے اختیار والے قول کو "قیل" کہہ کر ضعیف قرار دیا ہے امام محمدؒ کا اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

ثم له أی للقاتل أن یشتری به هدیا ویذبحه بمکة أو طعاماً أین شاء علی کل مسکین.... أوصام عن صیام کل مسکین یوما. قوله ثم له أی للقاتل وقیل الخیار العدلین (شامی :۳/ ۶۰۰)

احصار کے احکام

اگرکسی شخص کو حج یا عمرہ سے روک دیا گیا ہو تو اس پر دم احصار واجب ہوگا، امام صاحبؒ کے نزدیک وہ دم حرم میں ہی ذبح کیا جائیگا، البتہ دن کی تعیین نہیں یوم النحر سے پہلے بھی ذبح کیا جاسکتا ہے، صاحبین رحمہما اللہ محصر بالحج کے دم کو مکان اور زمان دونوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں کہ حرم میں ذبح ہوگا اور یوم النحر کو ہی ہوگا اس سے پہلے نہیں، البتہ محصر بالعمرۃ کے لیے ان کے نزدیک بھی زمان کی کوئی تخصیص نہیں جب چاہے ذبح کرے۔

ولایجوز ذبح دم الاحصارالافی الحرم ویجوز ذبحه قبل یوم النحر عند أبی حنیفة، وقالا: لایجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرة أن یذبح متی شاء.(قدوری:۲۴۷/ بشری الاختیار : ۱/ ۱۸۱ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولأبی حنیفة أنه دم کفارة حتی لایجوز الأکل منه فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات بخلاف دم المتعة والقران لأنه دم نسك و خلاف الحلق لأنه فی أوانه لأن معظم افعال الحج وهو الوقوف ینتهی به.(هدایه ۳۱۳/۱ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دیگر کفاروں کے دم کی طرح یہ بھی کفارہ کا دم ہے، اسی بناء پر اس میں سے بھی کھانا جائز نہیں، اور وہ مکان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں زمانے کے ساتھ نہیں یعنی انہیں حرم میں ہی ذبح کیا جاتا ہے، لیکن وقت کی کوئی تحدید نہیں کبھی بھی کیا جا سکتا ہے، اسی طرح یہ بھی مکان کے ساتھ خاص ہوگا نہ کہ زمان کے ساتھ، برخلاف دم تمتع اور قران اسی طرح حلق پر قیاس کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ تمتع اور قران کا دم یوم النحر کو ذبح کیا جاتا ہے، تو یہ بھی یوم النحر کو ذبح کیا جائے یا جس طرح حلق سے احرام کھلتا ہے دم احصار سے بھی احرام کھلتا ہے، لہٰذا جس طرح حلق یوم النحر کو کیا جاتا ہے، دم احصار بھی اسی دن کیا جائے اس سے پہلے نہیں یہ تمام قیاسات درست نہیں اس لیے کہ دم تمتع وقران یہ عبادت اور شکرانے کا دم ہے، جو کہ یوم النحر کے ساتھ خاص ہے، کفارہ کا دم نہیں لہٰذا دو الگ الگ دموں کا ایک پر دوسرے کا قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ وہ حج کے اہم رکن وقوف عرفہ پر موقوف ہے اور اس کا وقت یوم النحر کو صبح صادق کے وقت پورا ہوتا ہے، جس کے بعد حلق کا وقت شروع ہوتا ہے تو یہ تو موقت اور ایک اہم عبادت پر موقوف ہے بنابریں اس پر ایک ایسی چیز کو قیاس کرنا صحیح نہیں جو غیر موقت اور غیر موقوف ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وعین یوم الذبح لیعلم متی یتحلل فیذبحه فی الحرم ولو قبل یوم النحر خلافا لهما وفی هامشه حیث قالا: إنه لایجوز الذبح للمحصر بالحج الافی یوم النحر ویجوز للمحصربالعمرة متی شاء (شامی: ٥/٤ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

ویتوقت بالحرم لا بیوم النحر: یعنی فیجوز ذبحه فی أی وقت شاء لإطلاق قوله تعالی " فما استیسر من الهدی" من غیر تقیید بالزمان، وأما تقییده بالمکان فبقوله

تعالی” ولاتحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محله“ أی مکانه وهو الحرم فکان حجة علیهما فی قیاس الزمان علی المکان.(البحر الرائق:۹۷/۳ زکریا)

خلاصہ یہ کہ دلائل سے صرف تقیید بالمکان ہی ثابت ہے نہ کہ تقیید بالزمان، لہٰذا صاحبینؒ کا زمان کو مکان پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

غیر کی طرف سے حج

(۱) کسی نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا پھر بعد میں کسی وجہ سے مامور کو حج کرنے سے روک دیا گیا تو دم احصار طرفینؒ کے نزدیک آمر یعنی جس نے اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دیا ہے اس کے اوپر واجب ہوگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دم احصار مامور پر ہوگا۔

ودم الاحصار علی الآمر.. وعن ابی یوسف أنه علی الحاج(الاختیار: ۱۸۳/۱)

اسی مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهماأن الآمرهو الذی أدخله فی هذه العهدة فعلیه خلاصه.(هدایه ۳۱۸/۱ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آمر ہی کی وجہ سے وہ اس مسئلہ میں پڑا ہے، لہٰذا اسی پر اس سے نکالنے کی ذمہ داری ہوگی۔

ودم الاحصار علی الآمر فی ماله ولو میتا ، وفی هامشه، هذا عند هما وعلیه المتون وعند ابی یوسفؒ علی المأمور (شامی:۳۱/٤ زکریا)

اس کے ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ مأمور نے میت کی جانب سے حج کا احرام باندھا؛ لیکن راستے میں وہ محصر ہوگیا تو راجح قول کے مطابق دم احصار میت کے مال میں سے لازم ہوگا، لیکن کتنے مال سے لازم ہوگا تہائی میں سے یا پورے مال میں سے تو علماء نے دونوں اقوال ذکر کئے ہیں، صاحب ہدایہ پورے مال والے قول کو اخیر میں ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی راجح ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ آمر کے ذمہ مأمور کو اس مسئلہ سے نکالنا واجب ہے تو اس کی حیثیت قرض کی طرح ہوگی اور قرض میت کے پورے مال میں واجب ہوتا ہے تو یہ بھی پورے مال میں

واجب ہوگا۔

فـان كـان يحج عن ميت فاحصر فا لدم فى مال الميت.... خلافا لأبى يوسفؒ ثم قيل هو من ثلث مال الميت لأنه صلة كالزكوة وغيرها وقيل من جميع المال لأنه وجب حقا للمامور فصار دينا. (هدايه: ۱/ ۳۱۸ بلال)

علامہ شامی نے بھی دم احصار کے میت کے کل مال میں سے واجب ہونے کو قاضی خان کی شرح الجامع کے حوالہ سے لکھا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ قول راجح ہے۔

قيل من الثلث: لأن الوصية بالحج تنفذ من الثلث، وهذا من توابع الوصية، وقيل من الـكـل لأنـه ديـن وجب حقا للمأمور على الميت فيقضى من جميع ماله، كما لو أوصى بـأن يبـاع عبـده ويتصدق بثمنه فباعه الوصى وضاع الثمن من يده ثم استحق العبد فإن المشترى يرجع بالثمن على الوصى، ويرجع الوصى فى قول أبى حنيفة الأخير فى جميع التركة من شرح الجامع لقاضيخان ، واستوجه الأول والرحمتى الثانى.(شامى:٤/ ٣١)

حج کی وصیت

مسئلہ: کسی شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے تو اس میں درمیانی خرچ کا اعتبار کیا جائے گا سواری کے جانور کے ساتھ، اور میت کی جانب سے اس کے گھر سے حج کرایا جائے گا، اس لئے کہ یہی متعارف طریقہ ہے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو گھر سے حج کرتا، اسی طرح اگر راستے میں مر جاوے اور حج کی وصیت کر کے جاوے تو امام صاحب فرماتے ہیں اس کے گھر سے حج کیا جائیگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں جہاں سے مرا ہے وہاں سے حج کرایا جائیگا۔

ومن أوصى أن يحج عنه فهو على الوسط وهو ركوب الزاملة ويحجون عن الميت مـن مـنـزلـه لأنـه المتعارف، وكما لو كان حيا فحج، وكذلك إذا مات فى طريق الحج فـأوصـى، وقـالا يـحج عنه من حيث مات، وكذلك لومات المأمور يحج عنه من منزله وعند هماحيث بلغ.(الاختيار :۱/ ۱۸٤ بيروت)

اس مسئلہ کو صاحب بحر نے بالتفصیل بیان کیا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شخصِ مکلّف جس نے اپنی طرف سے دوسرے کو حج کے لئے بھیجا اگر وہ زندہ ہے اور مامور کا راستے میں انتقال ہو گیا یا نفقہ

ہلاک ہوگیا تو وہ دوبارہ اپنے گھر سے حج کرائے گا، اور اگر مکلّف شخص دوسرے کو حج کے لئے بھیجنے کے وقت زندہ نہیں تھا اور حج کی وصیت کر کے مرا تھا تو دو حال سے خالی نہیں؛ یا تو وہ بذات خود حج کے لئے نکلا تھا اور راستے میں انتقال ہوگیا، یا پھر وہ حج کے لئے نہیں گیا تھا، پس اگر وہ حج کے لئے نہیں نکلا یا حج کے علاوہ کسی اور کام سے نکلا تھا اور راستے میں انتقال ہوگیا اور حج کی وصیت کی تو دونوں صورتوں میں اس کے تہائی مال کو دیکھا جائے گا، اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ سواری پر اس کے شہر سے حج کرنا ممکن ہو تو سواری پر اس کے شہر سے حج کرایا جائے گا، اس کے خلاف جائز نہیں ،اس لئے کہ اس پر اس کے شہر سے حج کرنا واجب تھا اور اگر اس کا ثلث مال ایک سے زائد حج کی گنجائش رکھتا ہے تو اگر موصی نے معین طور پر ایک حج کی وصیت کی تھی تو ایک ہی حج کرے گا اور مابقیہ مال ورثاء کا ہوگا، اور اگر مطلق حج کی وصیت کی تھی یا ہر سال ایک حج کی وصیت کی تھی تو دونوں صورتوں میں وصی کو اختیار ہے اگر چاہے تو ہر سال ایک حج کرے اور چاہے تو ایک ہی سال میں متعدد حج کرے اور یہ دوسرا طریقہ افضل ہے۔

اور اگر موصی حج کے لئے نکلا اور راستے میں مر گیا اسی طرح مامور کو حج کے لئے بھیجا اور وہ راستے میں مر گیا یا اس کا مال ہلاک ہوگیا اور مطلق وصیت کر کے مرا تو یہاں دو جگہ اختلاف ہے، (۱) موصی کی جانب سے کہاں سے حج کیا جائے گا۔ (۲) کونسے اور کتنے مال سے حج کیا جائیگا؟

امام صاحب فرماتے ہیں کہ موصی کے گھر سے حج کیا جائے گا، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وہ جہاں پر مرا ہے وہاں سے حج کیا جائے گا۔

اور دوسرے مسئلہ میں تینوں اماموں کی الگ الگ رائے ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ کل مال کے ایک تہائی سے حج کیا جائے ، دوسرا مر گیا تو تیسرے کو وہ بھی مر گیا تو چوتھے کو بھیجا جائیگا، جبکہ تہائی مال میں حج کرانا ممکن ہو، مثلا مرنے والے کے پاس چھ ہزار درہم تھے جسکے تہائی دو ہزار بنتے ہیں اس میں سے ڈیڑھ ہزار درہم لے کر حج کے لئے بھیجا تو میت کے پاس ساڑھے چار ہزار درھم بچے، لہٰذا اس ساڑھے چار ہزار درہم کے تہائی ڈیڑھ ہزار درہم سے دوبارہ حج کرایا جائے گا، پھر اس کے بعد مابقیہ تہائی سے الی آخرہ جہاں تک تہائی سے حج کرانا ممکن ہو۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ میت کے تہائی میں سے جو بچا ہے اگر اس سے حج ہو سکتا ہو تو کرایا جائیگا ورنہ نہیں، مثلا میت کا کل ترکہ چھ ہزار تھا اس کا تہائی دو ہزار ہے، اس میں سے ڈیڑھ ہزار لے کر بھیجا تھا اب پانچ سو درھم باقی تھے تو اگر اس میں حج ہو سکتا ہو تو کرایا جائے، ورنہ نہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں کہ مامور کے پاس جتنا پیسہ بچا ہے اگر اس سے حج ہو سکتا ہے تو ٹھیک ، ورنہ وصیت باطل ہو جائے گی، مثلا اس کو ڈیڑھ ہزار لے کر بھیجا تھا، اس میں سے اس کے پاس دو سو (۲۰۰) درہم بچے تھے تو اگر ان دوسو درہم سے حج ممکن ہو تو کرایا جائیگا ورنہ وصیت باطل سمجھی جائیگی۔

اب رہا مسئلہ کہ موصی کی جانب سے دوبارہ کہاں سے حج کیا جائے گا، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ موصی کے گھر سے کرایا جائیگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں مکلّف شخص یا مأمور جہاں مرا ہے وہی سے دوبارہ حج کرایا جائے گا، پہلے مسئلے میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة إن قسمة الوصی وعزله المال لایصح إلا بالتسلیم إلی الوجه الذی سماه الموصی لانه لاخصم له لیقبض ولم یوجد فصار کما إذا هلك قبل الافراز و العزل فیحج بثلث مابقی. هدایه : ۳۱۸/۱ مکتبه بلال)

یعنی وصی نے میت کے مال میں سے جو درہم نکالے ہیں وہ حج کروانے کے لئے نکالے ہیں اور اسی مقصد سے مامور کو یہ رقم دی گئی ہے، کوئی مالک بنانے کے لئے نہیں دی گئی تو جب تک یہ رقم اس کے مقصد میں خرچ نہ ہو جائے یعنی مامور اس سے حج نہ کر لے تو یوں سمجھا جائے گا کہ وصی نے میت کے مال میں سے تہائی مال الگ ہی نہیں کیا لہذا دوبارہ تہائی مال نکال کر حج کرایا جائیگا، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر مامور حج کے لئے مال الگ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا تو جو مال باقی رہ گیا ہے دوبارہ اس کے تہائی سے حج کرایا جائے گا، علامہ شامی نے اس مسئلہ میں صاحب فتح القدیر کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے.

اما فیما یدفع ثانیا فلم یذکروا فیه الاستحسان، وفی الفتح: قول الامام فی الأول:

أی فیما یدفع ثانیا أوجه :(شامی : ۳۴/٤ زکریا)

رہا دوسرا مسئلہ تو اس میں صاحب ہدایہؒ نے امام صاحب کے قول کو پہلے ذکر کر کے قیاس قرار دیا ہے اور صاحبین کے قول کو بعد میں ذکر کر کے استحسان قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحبین کے قول کو ترجیح دینا چاہتے ہیں.

وأما الثانی فوجه قول أبی حنیفة وهو القیاس أن القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق أحکام الدنیا قال علیه السلام إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلث. الحدیث و تنفیذالوصیة من احکام الدنیا فبقیت الوصیة من وطنه کان لم یوجد الخروج.

وجه قولهما وهو الاستحسان ان سفره لم یبطل لقوله تعالی ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله ورسوله الآیة، وقال علیه السلام من مات فی طریق الحج کتب له حجة مبرورة فی کل سنة واذا لم یبطل سفره اعتبرت الوصیة من ذلك المکان.

حدیث اذا مات ابن آدم اخرجه مسلم والثلاثة من طریق العلاء بن عبد الرحمن عن أبیه عن ابی هریرةؓ ،قال صاحب الدرایة : حدیث "من مات فی طریق الحج الخ " لم اجده بهذا اللفظ وعند الطبرانی فی الأوسط عن ابی هریرة من خرج حاجا فمات کتب له اجر الحاج الی یوم القیامة الخ، واخرجه ابو یعلی والبیهقی فی شعب الایمان. هدایه : ۳۱۸/۱،۳۱۹۔

امام صاحب کے قول کی وجہ قیاس ہے کہ وصیت دنیوی احکام میں سے ہے اسی کو پورا کرنے کے لئے مامور نے سفر کیا تھا؛ لیکن درمیان میں موت آ گئی تو جو کچھ اس نے سفر کیا تھا باطل ہو گیا، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''ابن آدم جب مر جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین چیزوں کے'' تو جب اس کا کیا ہوا سفر باطل ہو گیا تو ایسا ہی ہوا کہ گویا اس نے سفر کیا ہی نہیں تھا ،لہٰذا اس کے وطن سے ہی دوبارہ حج کا سفر کیا جائے گا صاحبینؒ کے قول کی وجہ استحسان یہ ہے کہ جو کچھ مامور نے سفر کیا وہ باطل نہیں ہوا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ اور حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کوئی آدمی کسی کام کے لئے نکلے اور راستے ہی میں اس کی موت آ جائے تو بھی اس کو اپنے مکمل سفر کا ثواب ملتا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اس کا سفر باطل نہیں ہوا تھا، لہٰذا

جب سفر باطل نہیں ہوا تو وہیں سے حج کرایا جائے گا جہاں سے باقی ہے۔

اور یہی اختلاف امام صاحب اور صاحبینؒ کا اس وقت ہے جبکہ مکلّف شخص خود حج کے لئے نکلے اور راستے میں مر جائے، اسی اختلاف کی بناء پر او پر والے مسئلہ میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

صاحب ہدایہ نے ’واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسه ویبتنی علی ذلك المامور بالحج‘ سے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

لیکن علامہ شامی نے ان دونوں مسئلوں میں علامہ قاسم کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے کہ یہاں استحسان ان مقامات میں سے ہے جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے اور متون بھی امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔

قوله قیاسا لااستحسانا : الأول قول الامام، والثانی قولهما، وأخر دلیله فی الهدایة یحتمل أنه مختار له لأن المأخوذ به فی عامة الصور الاستحسان ، عنایة، وقواه فی المعراج لکن المتون علی الأول وذکر تصحیحه العلامة قاسم فی کتاب الوصایا فهو مما قدم فیه القیاس علی الاستحسان وإلیه اشار بقوله ” فلیحفظ“(شامی:٤ / ٢٣،٢٤، زکریا)

اور اگر موصی نے حج کے لئے مال کی مقدار متعین کر دی ہو تو اگر اس سے اس کے گھر سے حج ممکن ہو تو وہاں سے حج کرنا واجب ہوگا ورنہ پھر جہاں سے ممکن ہو وہاں سے کیا جائے گا۔

فالحاصل أن الآمر إما ان یکون حیا وقت الاحجاج أو میتا، فإن کان حیا ومات المأمور فی الطریق فانه یحج انسانا آخر من منزله علی کل حال لأنه حی یرجع الیه، ولهذا لوأمر انسانا بأن یحج عنه ودفع له مالا فلم تبلغ النفقة من بلده لم یحج عنه من حیث تبلغ کالمیت لأنه یکمن الرجوع الیه فیحصل الاستدراك بخلاف المیت کذا فی الولوالجیة وان کان میتا وأوصی بأن یحج عنه فلا یخلوا ما أن یکون قدم خرج حاجاً بنفسه ومات فی الطریق أو لا، وفی کل منهما لا یخلو اما أن أطلق الوصیة أو عین المال والمکان، فإن أوصی بأن یحج عنه وأطلق یحج عنه من ثلث ماله لأنه بمنزلة المتبرعات، فإن بلغ ثلثه أن یحج عنه من بلده وجب الإحتجاج من بلده لأن الواجب علیه الحج من بلده الذی یسکنه، وکذا إن خرج لغیر الحج ومات فی الطریق وأوصی

وأما اذا خرج للحج و مات فی الطریق وأوصی فإنه یحج عنه من بلده عند أبی حنیفة وقالا یحج من منزله بثلثه عند أبی حنیفة...... هذا كله إن بلغ ثلث ماله، فإن لم یبلغ الاحجاج من بلده حج عنه من بلده حیث یبلغ استحسانا، وإن بلغ الثلث أن یحج عنه راكبا فأحج عنه ماشیا لم یجز ، وان لم یبلغ الا ماشیا من بلده قال محمد یحج عنه من حیث بلغ راكبا، وعن أبی حنیفة أنه مخیر بین أن یحج عنه من بلده ماشیا أو راكبا من حیث تبلغ، هذا إذا أطلق وأما إذا عین مكانا اتبع لأن الاحجاج لایجب بدون الوصیة فیجب بمقدار ها وهذا كله إذا كان الثلث یكفی لحجة واحدة، فان كان یكفی لحجج فهو علی ثلاثة أقسام :إما أن یعین حجة واحدة أویطلق أویعین فی كل سنة حجة؛ ففی الأول یحج عنه واحدة و ما فضل فهو لورثته، وفی الثانی خیر الوصی انشاء أحج عنه فی كل سنة حجة وإن شاء أحج عنه فی سنة واحدة حججاً وهو الأفضل لأنه تعجیل تنفیذ الوصیة لإنه ربما هلك المال، وفی الثالث كالثانی ولم یذكر فی الاصل لأن شرط التفریق لایفید فصار كالإطلاق كما لو امر الموصی رجلا للحج فی هذه السنة فأخره المأمور الی القابل فإنه یجوز عن المیت ولایضمن النفقة لأن ذكر السنة للاستعجال لاللتقیید، ولوأوصی بأن یحج عنه بثلث ماله أو أطلق فهلكت النفقة فی ید المأمور قال أبو حنیفة:یحج عنه بثلث ماله ، وقال أبویوسف:بما بقی من ثلث ماله: وأبطله محمد، وهذا كله اذا لم یعین الموصی قدرا من المال فان بلغ ذلك أن یحج عنه من بلده وجب والا فمن حیث یبلغ ولو عین أكثر من الثلث یحج عنه بالثلث من حیث یبلغ بخلاف الوصیة بشراء عبد بأكثر من الثلث و اعتاقه عنه فانها باطلة لأن فی العتق لا یجوز النقصان عن المسمی ، كذا فی المحیط وغیره۔ البحر الرائق: ۱۹/۳ ۔۱۱۸ / زكریا)

کتاب البیوع

اناج کے ڈھیر کی بیع

مسئلہ: کسی نے غلہ کا ڈھیر اس طرح بیچا کہ ہر قفیز کی قیمت ایک درہم طے کی؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک قفیز کی بیع صحیح ہوگی اور باقی اناج میں باطل ہوگی؛ الا یہ کہ تمام قفیز بیان کردے، صاحبینؒ فرماتے ہیں: کہ بہر صورت تمام میں بیع درست ہوگی۔

ومن باع صبرة طعام، كل قفيز بدرهم ، جاز البيع فی قفيز واحد عند أبی حنيفة وبطل فی الباقی، إلا أن يسمی جملة قفزانها ، وقال أبو يوسف ومحمدؒ يصح فی الوجهين(قدوری :۲۵۹ بشری)

اس مسئلہ میں تیسر اللناس صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

ولهما أن الجهالة بيدهما إزالتها ومثلها غير مانع كما إذا باع عبداً من عبدين علی أن المشتری بالخيار(هدايه:۲۳/۳ مكتبه بلال)

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پورے ڈھیر کی مقدار اگر چہ ابھی معلوم نہیں؛لیکن ان کے اختیار میں ہے کہ مجلس ختم ہونے سے پہلے پہلے ڈھیر کو ناپ کر پورے ڈھیر کی مقدار معلوم کر لے،اور اس طرح مبیع اور ثمن دونوں کی جہالت ختم ہو جائے گی۔صرف اتنی جہالت مفضی الی المنازعۃ نہ ہوگی ،لہٰذا پورے ڈھیر کی بیع جائز ہوگی۔جیسا کہ کسی نے ایک شخص کو دو غلاموں میں سے ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ مشتری کو ایک غلام منتخب کرنے کا اختیار ہوگا تو یہاں بھی مبیع مجہول ہے،لیکن مشتری کے اختیار میں ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو منتخب کر کے مبیع متعین کر لے تو بیع جائز ہو جائیگی،اسی طرح غلہ کے ڈھیر والے مسئلہ میں بھی بائع اور مشتری ڈھیر ناپ لے تو جہالت ختم ہو جائیگی اور بیع درست ہو جائیگی۔

بہر کیف چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک ایک ہی قفیز کی بیع درست ہے حالانکہ پورے ڈھیر کی بیع کی بات ہوئی تھی تو تفرق صفقہ کی بناء پر مشتری کو بعد میں لینے نہ لینے کا بھی اختیار ملے گا،اسی طرح اگر مجلس میں پورے ڈھیر کو ناپنے کے بعد اس کی مقدار اور قیمت کا علم ہوا تو بھی اس کو لینے نہ لینے کا اختیار ملے گا۔

لیکن علامہ شامی نے صاحب فتح القدیر کے حوالے سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے، نیز علامہ شامی فرماتے ہیں کہ دلائل کی قوت کے اعتبار سے بھی امام صاحب کا قول ہی راجح ہے اور جن حضرات نے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے وہ بر بناءِ سہولت ذکر کیا ہے کہ اس پر عمل کرنے میں سہولت ہے، ورنہ تو دلائل کے اعتبار سے امام صاحب کا قول ہی راجح ہے۔

قوله مع الخيار للمشتری: أی دون البائع، نهر وفی البحر: ولم يذكر المصنف

الخيار على قول الامام ، قالوا: وله الخيار فى الواحد كما اذا رآه ولم يكن رآه وقت البيع، ثم نقل عن غاية البيان أن لكل منهما الخيار قبل الكيل وذلك لأن الجهالة قائمة أو لتفرق الصفقة.

ثم قال: وصرح فى البدائع بلزوم البيع فى الواحد، وهذا هو الظاهر، وعندهماالبيع فى الكل لازم ولاخيار۔

وصح فى الكل ان كيلت فى المجلس لزوال المفسد قبل تقرره أوسمى جملة قفزانها بلاخيار لوعند العقد، وبه لوبعده فى المجلس أو بعده عند هما به يفتى

قوله (وبه لو بعده)، الضمير الأول للخيار والثانى للعقد قال حينئذ : أى وصح فى الكل بالخيار للمشترى لو سمى جملة قفزانها بعد العقد فى المجلس،

قوله وبه يفتى، عزاه فى الشرنبلالية الى البرهان وفى النهر عن عيون المذاهب ، لا لضعف دليل الامام بل تيسيرا وفى البحر: وظاهر الهداية ترجيح قولهما لتأخره دليلهما كما هو عادته اه

قلت : لكن رجح فى الفتح قوله وقوى دليله على دليلهما، ونقل ترجيحه أيضا العلامة قاسم عن الكافى والمحبوبى و النسفى وصدر الشريعة ، ولعله من حيث قوة الدليل فلا ينافى ترجيح قولهما من حيث التيسير،ثم رأيته فى شرح الملتقى أفاد ذلك، وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل۔ (شامی :۷/ ٦٤۔٦٣ زکریا، مجمع الانهر: ۱۷/۳ کوئٹہ،بحر الرائق :٤٧٦/٥ زکریا،الدر المنتقی:۱۸/۳ کوئٹہ، الفقه الحنفى وأدلته:۲۰/۲ مكتبة الشيخ ديوبند)

علامہ حلبیؒ فرماتے ہیں:

ومن باع صبرة طعام كل صاع بدرهم صح فى صاع فقط إلا أن يسمى جملتها... وعندهما يصح فى الكل فى جميع ذلك۔(ملتقى الابحر:۱۷/۳ کوئٹہ)(والقول المقدم فيه راجح كما هو دأب المصنف)

معدودی متفاوت اشیاء اور کپڑے کے تھان کی بیع

(۲)(۱) اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ بیچا، ہر بکری ایک درہم کے عوض تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام بکریوں میں بیع فاسد ہوجائیگی۔

(۲)اسی طرح اگر کسی نے گز سے ناپے جانے والے کپڑے کے تھان کو بیچا اور مجموعی تھان کتنے گز کا ہے، وہ بیان نہیں کیا صرف اتنا کہا کہ ہر گز ایک درہم کے عوض تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک گز میں بھی بیع درست نہیں ہوگی، تمام میں فاسد ہو جائیگی۔

(۳)اسی طرح کسی نے گن کر بیچی جانے والی چیز کے ڈھیر کو جن کے افراد متفاوِت ہو مجموعی عدد بیان کیے بغیر بیچا تو تمام میں بیع فاسد ہوگی ایک میں بھی درست نہیں ہوگی۔

ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم لم يجز فی شئ منها والثياب و المعدود المتفاوت كالغنم وعندهما يجوز فی الكل لمامر ـ (الاختيار :۶/۲ بيروت)

امام صاحب کے مذہب کے مطابق وجہ فرق بیان کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وعنده ينصرف إلى الواحد لما بينا غير أن بيع شاة من قطيع وذراع من ثوب لايجوز للتفاوت وبيع قفيز من صبرة يجوز لعدم التفاوت فلاتفضی الجهالة الى المنازعة فيه وتفضی اليها فی الأول فوضح الفرق ـ (هدايه:۲۳/۲ مكتبه بلال)

یعنی وہ چیزیں جن کے افراد متفاوت ہوں اگر ان کی بیع اور ثمن کو مجموعی طور پر بیان نہ کیا جائے بس فرد کی قیمت بیان کی جائے تو تمام ہی مجموعے میں بیع فاسد ہو جائیگی ایک فرد میں بھی درست نہ ہوگی، اس لئے کہ اگر ایک میں درست قرار دیا جائے تو چونکہ افراد متفاوت ہیں، بائع گھٹیا دینا چاہے گا اور مشتری عمدہ لینا چاہے گا، جس سے معاملہ جھگڑے تک پہنچ جائے گا اور جو چیز جھگڑے تک معاملہ کو لے جانے والی ہو؛ پہلے ہی سے شریعت نے اس کے دروازے کو بند کر دیا ہے کہ ایسا معاملہ ہو تو بیع فاسد ہو جائیگی۔

اس مسئلہ میں بھی صاحبینؒ کا مذہب مفتی بہ ہے، علامہ شامیؒ نے تیسیر کو وجہ ترجیح قرار دی ہے۔

فإن تفاوت الأفراد لغنم لم يصح فی شيئ عنده، والأصح فی واحد عنده كالصبرة وصححاه فيهما فی الكل بحر وفی النهر عن العيون والشرنبلالية عن البرهان والقهستانی عن المحيط وغيره ، وبقولهما يفتی تسيرا ـ

وفی هامشه أقول: وبه يفتی اه، وعبارة القهستانی ، وهذا كله عنده وأما عندهما

فنفذ فی الکل فی الصورتین: أی صورتی المثلی والقیمی بلاخیار للمشتری ان رأه، وعلیه الفتوی کما فی المحیط وغیره اھ۔ (شامی:٦٧/٧ زکریا)

یادرہے کہ کپڑے کے تھان میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف پرانے زمانے کے اعتبار سے ہے کہ اس زمانہ میں جدید مشینریاں نہیں تھیں، بلکہ کپڑے ہاتھوں سے بنے جاتے تھے جس کی وجہ سے کناروں وغیرہ میں تفاوت ہوتا تھا؛ لیکن فی زماننا یہ اختلاف نہیں رہے گا اس لئے کہ اب کپڑے عمدہ مشینریوں سے بنے جاتے ہیں جن میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا، لہٰذا یہ مثلی اشیاء، اناج وغیرہ کی طرح ہوگا، لہٰذا امام صاحب کے مذہب کے مطابق ایک گز میں بیع جائز ہونی چاہئے۔ (عین الھدایہ:۱۲/۳زکریا)

پھل کی بیع درخت پر

(۳) اگر پھل کی جسامت مکمل ہوچکی ہو، مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو، ایسی صورت میں کسی نے اس کو درخت پر چھوڑے رکھنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو شیخینؒ کے نزدیک بیع فاسد ہو جائیگی، امام محمدؒ نے استحسانا درست قرار دیا ہے۔

وکذا اذا اشتراھا بعد ماتناھی عظمھا یجب القطع للحال... فإن شرط بقاء ھا علی الشجر جاز عند محمدؒ استحسانا للعرف.(الاختیار: ۷/۲)

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام محمد کے قول کو دلیل استحسان کی بناء پر راجح قرار دیا ہے۔

وکذا إذا تناھی عظمھا عند أبی حنیفة وأبی یوسف لما قلنا واستحسنه محمدؒ للعادة(ھدایه:۲۷/۳ مکتبه بلال)

علامہ شامی امام محمد کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

وإن شرط ترکھا علی الأشجار فسد البیع کشرط القطع علی البائع وقیل قائله محمدؒ لایفسد إذا تناھت الثمرة للتعارف فکان شرطا یقتضیه العقد وبه یفتی، بحر عن الاسرار لکن فی القھستانی عن المضمرات انه علی قولھما الفتوی فتنبه. وقال الشامی : أشار به الی اختلاف التصحیح وتخییر المفتی فی الافتاء بأبھما شاء، لکن حیث کان قول محمد الاستحسان یترجح علی قولھما تأمل. (شامی :۸۷/۷ زکریا، البحر

الرائق:۵۰۶/۵ زکریا)

قرض میں درہم استعمال ہونے کے بعد علم ہوکہ زیوف تھے

ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض تھا، پھر قرض خواہ نے قرض دار سے دین کی مقدار وصول کرلی اور خرچ کردی، پھر پتہ چلا کہ وصول کئے ہوئے سکے کھوٹے تھے، جب کہ قرض عمدہ سکوں کی صورت میں دیا تھا؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس قرض خواہ کو اب مزید کچھ نہیں ملے گا۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کھوٹے درہم کا مثل لوٹا کر جید لے لے۔

ومن كان له دين على غيره فأخذ منه مثل دينه فانفقه ثم علم أنه كان زيوفا فلا شيئ له عند ابى حنفية، وقال ابو يوسف ومحمد يرد مثل الزيوف ويرجع مثل الجياد. (قدوری:۳۰٤ بشری)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں صرف امام ابو یوسف کا نام لے کر ان کا قول مفتی بہ قرار دیا ہے۔ مگر علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں مبسوط کے حوالہ سے امام محمد کا بھی قول آخر یہی ذکر کیا ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

لأن الرجوع بالنقصان باطل لإستلزامه الربا، ولاوجه لابطال حقه فی الجودة لعدم رضاه، درر، قال فی الحقائق نقلا عن العيون: ان ما قاله ابو يوسف حسن وأدفع للضرر، ولذا اخترناه للفتوى، وكذلك صرح فی المجمع بأنه المفتى به عزميه. (شامی ۹۹/۷ زکریا)

یعنی جید کے بدلے کھوٹے درہم کے ملنے کی وجہ سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اگر صرف نقصان ہی کے رجوع کا حکم دیا جائے تو رباء کے مستلزم ہونے کی بناء پر درست نہیں۔ اور وصف جودت (عمدہ دراہم) کے حق کو باطل کرنے کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں، کیوں کہ وہ اس وصول کئے ہوئے دراہم (زیوف) پر راضی نہیں، یا اپنے وصف جودت کو باطل کرنے اور چھوڑنے پر راضی نہیں۔

اور اس کی رضامندی کے بغیر جید درہم سے جو کہ اس کا حق ہے اس کو وصول کرنے سے منع

کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا قرض خواہ قرض دار کو کھوٹے درہم کا مثل لوٹا کر اس سے جید وصول کر لے گا۔

صاحب عیون وغیرہ نے امام ابو یوسف کے قول کو بہتر اور دافع للضر رہونے کی وجہ سے مفتی بہ قرار دیا ہے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

ولو قبض زيفا بدل جيد كان له على آخر جاهلا به و نفق أو أنفقه فهو قضاء لحقه وقال أبو يوسف اذا لم يعلم يرد مثل زيفه ويرجع بجيده استحسانا كما لو كانت ستوقة أو نبهرجة واختاره للفتوى ابن كمال قلت ورجحه فى البحر والنهر والشرنبلالية فبه يفتى۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله استحسانا وقولهما قياس كما ذكره فخر الاسلام وغيره وظاهره ترجيح قول أبى يوسف. (رد المحتار مع الدر:٤٨٨/٧ زكريا، مجمع الانهر :١٥٥/٣ كوئٹه، الدر المنتقى :١٥٥/٣ كوئٹه، هندية :٢٣٨/٣ زكريا)

خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسف کا قول استحسان پر مبنی ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قول محمدؒ مع ابى حنيفة وهو الصحيح واعتمده النسفى لكن قال فخر الاسلام قولهما قياس وقول ابى يوسف استحسان وقال فى العيون ما قاله أبو يوسف حسن وأرفع للضرر فاخترناه للفتوى وقال فى المبسوط وهو قول محمد الاخر. التصحيح والترجيح : ٢٤٠ بيروت)

نوٹ: صاحب قدوری نے یہ مسئلہ کتاب الرھن میں لکھا ہے لیکن رہن کے مسائل سے اس کی کوئی مناسبت معلوم نہیں ہوتی۔ اور مختار میں یہ مسئلہ کتاب البیوع میں مذکور ہے، اس لیے ہم نے بھی اس کو بیوع میں شامل کر دیا۔

خیار شرط کا بیان

مدت خیار

بیع میں بائع اور مشتری کے لئے خیار شرط جائز ہے، تین دن یا اس سے کم خیار حاصل ہوگا اس سے زیادہ امام صاحبؒ کے نزدیک خیار شرط جائز نہیں، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عاقدین کی رائے پر موقوف ہے، اور تین سے زیادہ بھی جائز ہے۔

خیار الشرط جائز فی البیع للبائع والمشتری، ولهما الخیار ثلاثة أیام فما دونها، ولایجوز الأکثرمن ذلك عند ابی حنیفةؒ وقال أبو یوسفؒ و محمدؒ یجوز إذا سمی مدة معلومة(قدوری ۲۶۵ ،بشری، الاختیار :۱۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن شرط الخیار یخالف مقتضی العقد وهواللزوم إنما جوزناه بخلاف القیاس بما روینا من النص فیقتصر علی المدة المذکورة فیه وانتفت الزیادة.(هدایة : ۳ / ۳۰ بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہم نے خلاف قیاس خیار شرط کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب عقد ہوگیا تو بیع لازم ہو جانی چاہئے اور خیار شرط لینے سے عقد لازم نہیں ہوتا جو کہ عقد کے تقاضے کے خلاف ہے؛ لیکن چونکہ احادیث مبارکہ میں اس کا ثبوت ملتا ہے، بناء بریں خلافِ قیاس تین دن تک عاقدین کو عقد کے لازم کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ملے گا، اور چونکہ خلاف قیاس تین دن کا اختیار احادیث سے ثابت ہے لہٰذا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ملے گی۔

تین دن سے زیادہ کا خیار

اسی کے ضمن میں ایک مسئلہ آتا ہے کہ اگر کسی نے تین دن سے زائد کا خیار لیا اور پھر بعد میں تین ہی دن میں خیار ختم کر دیا تو یہ عقد صحیح ہوگا یا نہیں۔

اس میں امام زفر کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا، جب کہ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک عقد صحیح ہوگا۔

صح شرطه للمتبايعين معا و لأحدهما، ولغيرهما فی مبيع كله أو بعضه ثلاثة أيام أو أقل وفسد عند اطلاق أوتابيد لا أكثر فيفسد، فلكل فسخه خلافا لهما غيرأنه يجوزان أجاز من له الخيار فی الثلاثة فينقلب صحيحا على الظاهر.

قوله خلافا لهما، فعندهما : يجوز اذا سمى مدة معلومة

قوله غيرأنه يجوز إن أجاز فی الثلاثة وكذا لوأعتق العمد أومات العبد المشترى أواحدث به مايوجب لزوم البيع ينقلب البيع جائزا عند ابی حنفية.

قوله: فينقلب صحيحا: لأنه قد زال المفسد قبل تقرره وذلك أن المفسد ليس هو شرط الخيار بل وصله بالرابع، فإذا أسقطه تحقق زوال المعنى المفسد قبل مجيئه فينقيه العقد صحيحا.

ثم اختلفوا فی حكم هذا العقد فی الإبتداء، فعند مشائخ العراق حكمه الفساد ظاهراً إذ ظاهر دوامها على الشرط ، فإذا اسقطه تبين خلاف الظاهر فينقلب صحيحا وقال مشايخ خراسان والامام السرخسی وفخر الاسلام وغيرهما من مشايخ ماوراء النهر، هو موقوف، وبالإسقاط قبل الرابع ينعقد صحيحها، واذا مضى جزء من الرابع فسد العقد الآن وهو الأوجه ،كذا فی انطيرية والذخيرة فتح ملخصا، وتمامه فيه، ولكن الأول ظاهر الرواية۔(شامی:۱۱۴/۷،۱۱۳، زكريا)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے خیارِشرط کے تین دن کے ساتھ مقید ہونے نہ ہونے میں امام صاحبؒ کے قول کوراجح قرار دیا ہے،اورزیادہ دن خیار لینے کے بعد تین دن پرخیاراستعمال کرنے کی صورت میں عقد کے فساداورعدم فساد کے سلسلے میں مشائخ عراق اورمشائخ خراسان کے مابین اختلاف ذکرکیا ہے،جس میں مشائخ عراق کے قول کوظاہرالروایات قرار دیا ہے کہ عقدفاسد ہو چکا تھالیکن تین دن پرخیارساقط کرنے کی بناء پرواپس درست ہوجائے گا۔

خیار شرط کی صورت میں مبیع کی ملکیت

(۲) اگرمشتری نے خیارشرط کا استعمال کیا تو مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی البتہ امام صاحب کے نزدیک مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اورصاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مشتری اس کا مالک بن جائے گا۔

وخیار المشتری لایمنع خروج المبیع من ملك البائع إلا أن المشتری لا یملکه عند أبی حنیفةؒ وقال أبویوسف ومحمد یکمله.قدوری:٢٦٦ بشری الاختیار :١٤/٢ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أنه لما لم یخرج الثمن عن ملکه فلوقلنا بأنه یدخل المبیع فی ملکه لاجتمع البدلان فی ملك رجل واحد حکما للمعاوضة ولا اصل له فی الشرع لأن المعاوضة یقتضی المساواة ولأن الخیار شرع نظرا للمشتری لیتروی فیقف علی المصلحة ولو ثبت الملك ربما یعتق علیه من غیر اختیاره بان کان قریبه فیفوت النظر. (هدایه: ٣٢/٣ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع وشراء،عقدِ معاوضہ ہے اور یہ مساواۃ کا تقاضہ کرتا ہے کہ بائع مشتری کے مال کا مالک بن جائے اور مشتری بائع کے مال کا،لیکن خیار لینے کی صورت میں ثمن مشتری کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے،لہٰذا اگر مبیع پر بھی بائع کی ملکیت مان لیوے،تو مبیع اور ثمن دونوں مشتری کی ملک میں جمع ہو جائیگی جو کہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور شریعت میں بھی اس کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ جس میں بدل اور مبدل منہ ایک ہی شخص کے قبضہ میں جمع کر دیا گیا ہو، نیز مشتری نے اپنے فائدہ کے لئے خیار لیا ہے کہ غور وفکر کے نتیجے میں مصلحت پر واقف ہونے کا موقع ملے ،اگر مبیع پر اس کی ملکیت ثابت کر دی جائے تو اس کی مصلحت کے خلاف ہوسکتا ہے،ممکن ہے کہ اس کو نقصان کا بھی سامنا کرنا پڑے،مثلاً غلام خریدا جو مشتری کا قریبی رشتہ دار تھا اگر مبیع پر اس کی ملکیت مان لی جاوے تو اس کی چاہت کے بغیر وہ آزاد ہو جائے گا جو کہ اس کا بڑا نقصان ہے لہٰذا مبیع اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوگی۔

ویخرج عن ملکه أی البائع مع خیار المشتری فقط.... ولا یملکه المشتری خلافاً لهما حیث قالا: إنه یملکه لئلا یصیر سائبة قلنا السائبة هی التی لاملك فیها لأحد ولاتعلق ملك، والثانی موجود هنا ، ویلزمکم اجتماع البدلین والعود علی موضوعه بالنقض بشراء قریبه.

قـوله ویلزمکم: استدلال للامام بطریق النقض الإجمالی لدلیل الخصم باستلزامه الفساد من وجهین.

الأول ما فی النهر أنه لو دخل فی ملك المشتری مع کون الثمن لم یخرج من ملکه لـزم اجتمـاع البـدلین فی حکم ملك أحد المتعاقدین حکما للمعاوضة ولا أصل له فی الشـرع والثـانـی مـا فـی الـفتـح مـن أن خیار المشتری شرع نظرا له لیتروی فیقف علی الـمصلحة فلو أثبتنا الملك بمجرد البیع مع خیاره ألـحقناه نقیض مقصوده، اذ ربما کان المبیع من یعتق علیه فیعتق بلا اختیاره فیعود شرع الخیار علی موضوعه بالنقض اذا کان مفوتا للنظر، وذلك لایجوز. (شامی :۷/ ۱۲۵ـ۱۲۴ زکریا)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے بھی انہیں دو چیزوں کو دلیل میں پیش کیا ہے، جو صاحب ہدایہ نے پیش کی ہے اوران کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق سائبہ سے نہیں اس لئے کہ سائبہ اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی ملکیت میں نہ ہواور نہ ہی ملکیت سے کوئی تعلق ہو لیکن ہمارے مسئلہ میں اگر چہ مبیع پر کسی کی ملکیت نہیں، لیکن تعلق ملک موجود ہے اسی بناء پر اگر مشتری مبیع کو واپس کردے تو بائع اس کا حقیقی مالک بن جاتا ہے مشتری سے بھی تعلق ملک ہے کہ اگر وہ اپنا خیار ساقط کردے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قـولـه ولا یدخل فی ملکه عند أبی حنیفة قال فی التحفة والصحیح قول أبی حنیفة واعتـمـده بـرهـان الشـریعة وصدر الشـریـعة والـنسـفـی والموصلی.(التصحیح والترجیح:۲۲/۳ بیروت)

ورجـح قـول الإمـام أیضـا قـاضیخـان حیـث قـدمـه کمـا هو دأبـه ـفتـاوی قاضیخان:۱۷۸/۲ زکریا)

خیار عیب

مبیع ھلاک ھونے کے بعد عیب کا علم

کسی نے غلام خریدا پھر اس کو آزاد کردیا، یا غلام اس کے پاس مر گیا پھر مشتری عیب پر مطلع ہوا

تو وہ بائع سے اپنے نقصان کا عوض وصول کرے گا۔

اور اگر مشتری نے خود غلام کو قتل کر دیا، یا غلہ خرید کر لایا تھا کھا گیا؛ پھر عیب پر مطلع ہوا تو امام صاحب کے نزدیک مشتری بائع سے کچھ بھی وصول نہیں کرے گا، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عیب کی بناء پر نقصان کا عوض وصول کرے گا۔

ومن اشتری عبدا فأعتقه، أومات عنده ثم اطلع علی عیب رجع نقصانه، فإن قتل المشتری العبد او کان طعاما فأکله، ثم اطلع علی عیبه لم یرجع علیه بشئ فی قول أبی حنفیةؒ وقالا یرجع بنقصان العیب (قدوری: ۲۷۴ بشری، الاختیار:۲/۲۰ بیروت)

صاحب ہدایہ نے قتل والے مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے کہ ان کی ایک روایت کے مطابق رجوع بالنقصان کا حق ملے گا؛ لیکن ظاہر الروایت یہی ہے کہ کچھ بھی رجوع کرنے کا حق نہیں ملے گا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قتل ہمیشہ قابل ضمان ہوتا ہے، چاہے قصاص کے ذریعہ ہو یا دیت کے ذریعہ اور یہاں ضمان کا سقوط فقط اس کی ملک کی بناء پر ہوا ہے گویا اس نے اپنے اوپر سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملک سے عوض حاصل کرلیا ہے اور مشتری جب مبیع کا عوض وصول کر لیتا ہے تو اسے رجوع بالنقصان کا حق نہیں ملتا؛ بناء بریں یہاں بھی اسے رجوع کا حق نہیں ملے گا؛ ہاں اعتاق کا مسئلہ الگ ہے اگر چہ بظاہر قتل جیسا ہی معلوم ہوتا ہے؛ لیکن دونوں میں بایں معنی فرق ہے کہ قتل تو قابل ضمان ہوتا ہے لیکن اعتاق نہیں، اس لئے کہ وہ غیر کی ملک میں نافذ ہی نہیں ہوتا، مثلا ایک غلام کے دو شخص مالک تھے ایک نے اسے آزاد کر دیا اب آزاد کرنے والا تنگ دست ہو یا خوش حال؛ اس پر اپنے دوسرے شریک کا ضمان عائد نہیں ہوگا؛ جب ضمان عائد نہیں ہوگا تو وہ اپنی ملک سے دنیوی فائدہ حاصل کرنے والا ہوگا بنا بریں اس کو رجوع بالنقصان کا حق ملے گا۔

رہا مسئلہ غلہ کا تو صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو بطور استحسان کے راجح قرار دیا ہے۔

أما القتل فالمذکور ظاهر الروایت وعن ابی یوسفؒ انه یرجع..... ووجه الظاهر

أن القتل لايوجد إلا مضمونا و إنما يسقط الضمان هاهنا بإعتبار الملك فيصير كالمستفيد به عوضا بخلاف الإعتاق لأنه لايوجب الضمان لامحالة كاعتاق المعسرعبدا مشتركا۔ وأما الأكل فعلى الخلاف عند هما يرجع وعنده لايرجع استحسانا. (هدايه:۳/۴۵)

علامہ ابن ہمام نے قتل والے مسئلہ میں امام محمدؒ کی بھی ایک روایت امام ابو یوسفؒ کی طرح قرار دی ہے گویا قتل والے مسئلہ میں غیر ظاہر الروایت کے مطابق صاحبینؒ رجوع بالنقصان کے قائل ہیں۔

طعام والے مسئلہ میں علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں رجوع یا عدم رجوع کو مفتی بہ قرار دینے میں فقہاء کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، ہدایہ، عنایہ، فتح اور تبیین میں عدم رجوع کو استحسان قرار دیا ہے جو کہ امام صاحب کا قول ہے۔

صاحب درمختار علامہ حصکفی اور علامہ قاسم نے اس کے برعکس حق رجوع کو استحسان قرار دیا ہے، جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، الاختیار اور بحر الرائق میں یہی مذکور ہے اور ہدایہ وغیرہ میں جو مذکور ہے اس کو برعکس قرار دیا ہے۔

صاحب فتح القدیر نے بھی اولا خلاصۃ الفتاوی کے حوالہ سے اس کو مفتی بہ قرار دیا ہے اور امام طحاوی کا بھی اسی کو اختیار کرنا ذکر کیا ہے؛ لیکن اس کے بعد صاحب فتح فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ کا امام کے قول کو مؤخر ذکر کر کے استحسان قرار دینا اور صاحبینؒ کی دلیل کا جواب دینا صاحبینؒ کے قول کے مفتی بہ ہونے کے مخالف معلوم ہوتا ہے اور کنز، ملتقی اور البحر وغیرہ میں امام صاحب کے قول کو ہی اختیار کیا گیا ہے اور ذخیرہ میں امام صاحب کے قول ہی کو صحیح قرار دیا ہے۔

علامہ شامیؒ اس مناقشہ کے بعد فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دونوں قولوں کو صحیح قرار دیا گیا ہے؛ لیکن صاحبینؒ کے قول کی تصحیح علیہ الفتوی کے لفظ سے کی گئی ہے جو کہ الفاظ تصحیح میں سب سے زیادہ مؤکد ہے، لہٰذا اسی کو اختیار کیا جائے گا بالخصوص جبکہ اس میں لوگوں کے ساتھ نرمی اور بھلائی بھی شامل ہو۔

أو كان المبيع طعاما فأكله أو بعضه الذى فى الهداية و العناية و الفتح و التبيين ان

الاستحسان عدم الرجوع وهو قول الإمام فليحرر

قلت ما ذكره الشارح من أن الاستحسان قولهما ذكره فى الاختيار، و تبعه فى البحر، و كذا نقله عنه العلامة قاسم، و نبه على أنه عكس ما فى الهداية وسكت عليه ، فلذا مشى عليه المصنف فى متنه وذكر فى الفتح عن الخلاصة أن عليه الفتوى، وبه أخذ الطحاوى، لكن قال فى الفتح بعده: إن جعل الهداية قول الامام استحسانا مع تأخيره وجوابه عن دليلهمايفيد مخالفة فى كون الفتح على قولهما.

قلت: ويؤيده أنه فى الكنز والملتقى وغير هما مشوا على قول الإمام، وفى الذخيرة: ولو لبس الثوب حتى تخرق من اللبس أو أكل الطعام لايرجع عنده هو الصحيح خلافا لهما.

والحاصل أنهما قولان مصححان، لكن صححوا قولهما بأن عليه الفتوى، ولفظ الفتوى آكد الفاظ التصحيح، ولاسيما هو أرفق بالناس كما يأتى فلذا اختاره المصنف فى متنه وهذا فى الأكل.

أو قتله هو ظاهر الرواية عن أصحابنا ووجهه أن القتل لم يعهد شرعا إلامضونا وإنما يسقط عن المولى بسبب الملك فصار كالمستفيد به عوضه و هو سلامة نفسه عن القتل إن كان عمدا أوالدية إن كان خطأ فكانه باعه. (شامى :۷/ ۱۹۲، ۱۹۵ زكريا،البحر الرائق : ۸۸/٦ زكريا، الدر المنتقى : ٣/ ٦٨ كوئٹه، الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد: ١٣٩/٤ بيروت)

بیع باطل اور فاسد کا بیان

بیع باطل میں مبیع پر مشتری کی ملکیت

بیع باطل میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، مشتری کے قبضہ میں مبیع بطور امانت کے ہوتی ہے، اگر ہلاک ہو جائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کی قیمت لازم ہوگی۔

والباطل لايفيد الملك ويكون أمانة فى يده يهلك بغير شيئ ، وهذا عند أبى حنيفة

وعندهما يهلك بالقيمة.(الإختيار:۲۳/۲ بيروت)

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے علامہ شامی فرماتے ہیں:

والبيع الباطل حكمه عدم ملك المشترى إياه إذا قبضه فلا ضمان لو هلك المبيع عنده لأنه أمانة، وصحح فى القنية ضمانه ، قيل وعليه الفتوى.

وفى هامشه قال فى الدرر، وقيل يكون مضموما لأنه يصير كالمقبوض على سوم الشراء وهو أن يسمى الثمن فيقول إذهب بهذا فان رضيت به اشتريته بما ذكر، أما اذا لم يسمعه فذهب به فهلك عنده لايضمن نص عليه الفقيه ابو الليث، قيل وعليه الفتوى كذا فى العناية، قال فى العزميه، الذى يظهر من شروح الهداية عود الضميرين فى عليه، وعليه إلى أن حكم المقبوض على سوم الشراء ذلك تعويلا على كلام الفقيه الا أن القول الثانى فى مسألتنا مر جح على القول الأول، لكن فى النهر واختار السرخسى وغيره أن يكون مضمونا بالمثل أو بالقيمة، لأنه لايكون أدنى حالاً من المقبوض على سوم الشراء، وهو قول الأئمة الثلاثة وفى القنية أنه الصحيح لكونه قبضه لنفسه فشابه الغصب وقيل الأول قول أبى حنيفة والثانى قولهما.(شامى : ۲٤٧/۲٤٦/٧)

خلاصہ یہ کہ علامہ شامی نے دونوں قول مفتی بہ ذکر کیے ہیں؛لیکن پھر النہر الفائق کے حوالہ سے قول ثانی کو ترجیح دی ہے اور وجہ اس کی یہ ذکر کی ہے کہ بیع باطل کا درجہ مقبوض علی سوم الشراء سے کم نہیں ہے، یعنی اگر کوئی شخص بائع سے کوئی چیز اس شرط پر لے جاتا ہے کہ اگر پسند آئیگی تو رکھ لوگا؛ ورنہ واپس کردوں گا، پھر معاملہ مکمل کرنے سے پہلے ہی چیز اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجاتی ہے تو اس پر ضمان لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان لازم ہوگا۔صاحب ہدایہ نے بیع فاسد کے بیان میں مدبر اور ام ولد کی بیع کے تحت جو بحث کی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام صاحب کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں۔

ولو هلك المبيع فى يد المشترى فيه يكون أمانة عند بعض المشائخ لأن العقد غير معتبر فبقى القبض باذن المالك وعند البعض يكون مضمونا لأنه لايكون أدنى حالا من المقبوض على سوم الشراء وقيل الأول قول أبى حنيفة والثانى قولهما كما فى بيع ام الولد والمدبر.(هدايه: ۵۳،۵۲،۵۱/۳) بلال

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وقیل الأول الی کونه أمانة قول الامام والثانی أی کونه مضمونا قولهما أخذا من الاختلاف المذکور، قلت وبه صرح صاحب البرهان، والاختیار والمختار قولهما وقیل علیه الفتوی کمافی الدرر وفی القهستانی وهو الصحیح علی ما ذکره السرخسی وحکاه قاضیخان۔ (قاضی خان : ۱۳٤/۲ کوئٹه ، الدر المنتقی :۳/ کوئٹه کراچی)

شهد کی مکھی کی بیع

شیخینؒ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہے امام محمدؒ کے نزدیک اگر چھتے کے ساتھ ہو تو جائز ہے۔

ولایجوز بیع النحل إلامع الکوارات وقال محمد : یجوز اذا کان مجموعا (الاختیار : ۲٦/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے؛ البتہ صاحب ہدایہ نے شیخینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ولهماأنه من الهوام فلایجوز بیعه کالزنابیر والإنتفاع بما یخرج منه لا بعینه فلا یکون منتفعا به قبل الخروج حتی لو باع کوارة فیها عسل بما فیها من النحل یجوز تبعا له کذا ذکره الکرخی.(هدایة:۵۵/۳ بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکھی حشرات الأرض میں سے ہے، یعنی زمین کے کیڑے مکوڑے کے قبیل سے ہیں اور کیڑے مکوڑوں کا بیچنا جائز نہیں ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں۔ نیز نفس مکھی سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاتا، بلکہ اس سے نکلنے والے شہد سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔

اور جو چیز قابل انتفاع نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی، لہٰذا نفسِ مکھی کی بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر شہد کے چھتہ کے ساتھ مکھی بھی آجاوے تو شہد کے تابع ہو کر اس کی بھی بیع درست ہو جائیگی۔ اسی طرح کا اختلاف ائمہ احناف کے درمیان ریشم کے کیڑے اور اس کے انڈے میں بھی پایا جاتا ہے۔ امام صاحبؒ تو ریشم کے کیڑے کی بیع کو حشرات الارض میں سے ہونے کی بناء پر ناجائز قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسفؒ ریشم کے تابع ٹھہرا کر اس کی بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور

امام محمدؒ مطلقا جائز قرار دیتے ہیں اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

اور اس کے انڈے کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک بربناء ضرورت اس کی بیع جائز ہے اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسف امام صاحب کی طرح اس کی بیع ناجائز قرار دیتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین مسئلے ہیں: (۱) شہد کی مکھی کی بیع (۱) ریشم کے کیڑے کی بیع (۳) ریشم کے کیڑے کے انڈے کی بیع۔

صاحب ہدایہ نے تینوں مسئلوں میں فرق کیا ہے پہلے مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، دوسرے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو اور تیسرے میں صاحبینؒ کے قول کو۔

ولایجوز بیع دود القزعند ابی حنیفة لأنه من الهوام وعند ابی یوسف یجوز اذا ظهر فیه القز تبعا له وعند محمد یجوز کیف ماکان لکونه منتفعا به و لا یجوز بیع بیضه عند ابی حنیفة وعند هما یجوزلمکان الضرورة وقیل ابو یوسف مع ابو حنیفة کما فی دود القز (یدایه: ۵٦/۳)

صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ نے ان تینوں مسئلوں میں امام محمدؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے اس لیے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور علامہ شامی نے ہندیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام حیوانات کی بیع جائز ہے۔

ویباع دود القز أی الأبر یسم وبیضه أی بزره وهو بزر الفیلق فیه الدود و النحل المحرز وهو دود العسل وهذا عند محمد و به قالت الثلاثة وبه یفتی عینی وابن مالك وخلاصة قوله النحل المحرز قال فی البحر: وهو معنی ما فی الذخیرة اذا کان مجموعا، لأنه حیوان منتفع به حقیقة وشرعا فیجوز بیعه وان کان لایؤکل کالبغل والحمار.

ونقل السائحانی عن الهندیة ویجوز بیع سائر الحیوانات سوی الخنزیر وهو المختار (شامی:۷/ ۲۵۹، ۲٦۰ زکریا)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وقول محمد: هنا هو المختار للفتوى كما فى الخلاصة وغيرها؛ قلت و الحاصل أن جواز البيع يدور مع حل الانتفاع كما فى المنح عن المجتبى. (الدر المنتقى:۸٤/۳ کوئٹہ، الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد:٤/٥٢ بيروت، النهر الفائق:٤٢٥/٣ دار الايمان سهارنپور)

اقالہ کا بیان

اقالہ فسخ ھے یا بیع جدید

امام صاحب کے نزدیک متعاقدین کے حق میں اقالہ کی حیثیت فسخ کی ہے اوران کے علاوہ کے حق میں بیع جدید کی ہے، اوراگر فسخ قرار دینا متعذر ہوتو بیع باطل قرار دی جائے گی، امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام کے حق میں بیع جدید ہے، اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہوتو فسخ قرار دیا جائے گا اگر وہ بھی ممکن نہ ہوتو بیع ہی باطل سمجھی جائیگی۔ امام محمد اولا فسخ کے قائل ہیں؛ اگر وہ متعذر ہوتو بیع سمجھی جائیگی ورنہ پھر عقد کو باطل قرار سمجھا جائے گا۔

وهى فسخ فى حق المتعاقدين بيع جديد فى حق ثالث عند أبى حنيفة ، فإن تعذر جعلها فسخا بطلت وقال أبو يوسف بيع جديد فى حق الكل، فإن تعذر ففسخ فان لم يمكن بطل، وقال محمد: فسخ فان تعذر فبيع ، فان لم يمكن بطل(الاختيار، ۲/ ۱۱ بيروت، قدورى ۲۸۲ بشرى)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة أن اللفظ ينبئى عن الفسخ والرفع كما قلنا والأصل اعمال الالفاظ فى مقتضياتها الحقيقة ولايحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند تعذره لأنه ضده واللفظ لايحتمل ضده فتعين البطلان۔ هدايه :۳/ ۷۲ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ کے معنی ہی فسخ عقد کے ہے لہٰذا لفظ کواس کے حقیقی مقتضی پر محمول کرتے ہوئے اقالہ کا مطلب بھی فسخ ہی لیا جائے گا اوراس کے متعذر ہونے کے وقت بیع

جدید پر محمول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ یہ اس کی ضد ہے اور کسی چیز کو اس کی ضد پر محمول نہیں کیا جاتا ہے، لہذا جہاں فسخ قرار نہیں دیا جا سکتا وہاں اقالہ باطل ہو جائے گا۔

علامہ شامی نے بھی امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ ائمہ احناف کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ لفظ اقالۃ کے ذریعہ عقد ہو اور بعد القبض ہو اور اگر اقالۃ کے علاوہ مفاسخہ یا متارکہ کے لفظ کے ذریعہ ہو اور قبل القبض ہو تو بالاتفاق بیع فسخ ہوگی، اور اگر لفظ بیع کے ذریعہ ہو تو بالاجماع بیع ہوگی۔

فان الاقالة فسخ فی حق المتعاقدين بيع فی حق غيرهما، وهذا اذا كانت بلفظ الاقالة فلو بلفظ مفاسخة أو متاركة أو تراد لم تجعل بيعا اتفاقا، ولو بلفظ بيع فبيع اجماعا ؛ فسخ فی حق المتعاقدين هذا اذا كانت قبل القبض بالاجماع وأما بعده فكذلك عندالامام الااذاتعذر....والخلاف مقيدبما اذا كانت بلفظ الاقالة كما يأتی ، والصحيح قول الامام كما فی تصحيح العلامة قاصم. شامی: ۳۳۷/۳۳۲/۷ زكريا،التصحيح والترجيح: ۲۳۰ بيروت)

شیخ وھبۃ زحیلی فرماتے ہیں:

اما الحنفية فاختلفوا فيما بينهم فقال أبو حنيفة وقوله هو الصحيح عند الحنيفة الاقالة فسخ فی حق المتعاقدين بيع جديد فی حق ثالث غيرهما (الفقه الاسلامی وأدلته : ۵۰۴/۴ الهدى ديوبند)

باب المرابحة التولية

مرابحه یا تولیه میں خیانت

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع تولیہ میں مشتری اگر بائع کی خیانت پر مطلع ہو جائے تو بقدر خیانت ثمن ساقط کر دے اور بر بناء قیاس یہی حکم وضعیہ میں بھی ہے، اور اگر بیع مرابحہ میں خیانت پر مطلع ہوا تو مشتری کو اختیار ملے گا اگر چاہے تو پورا ثمن دے کر مبیع لے لے یا پھر واپس کر دے کمی کا اختیار نہ ہوگا۔

امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں بقدر خیانت ثمن کم کرے گا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ملے گا؛ چاہے تو لے یا چھوڑ دے۔

فإن علم بخيانة فی التولية أسقطها من الثمن وهو القياس فی الوضعية و فی المرابحة إن شاء أخذه بجميع الثمن وإن شاء رده وهذا عند أبی حنيفة ؛ وقال أبو يوسف يحط فيهما حصة الخيانة من الربح، وقال محمد يخير فيهما (الاختيار :۲/ ۳۰ بيروت قدوری : ۲۸۲ بشری)

امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أنه لولم يحط فی التولية لاتبقی تولية لأنه يزيد علی الثمن الأول فيتغير التصرف فتعين الحط وفی المرابحة لولم يحط تبقی مرابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغيرالتصرف فامكن القول بالتخيير.(هدايه :۷٦/۳ مكتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو قسم کی بیع ہے ایک تولیہ دوسری مرابحہ؛ تولیہ کہتے ہیں ثمن اول پر بیع کرنے کو اور مرابحہ ثمن اول پر کچھ نفع لیکر بیع کرنے کو۔ تولیہ میں خیانت کی صورت میں اسقاط ثمن کا خیار ملے گا لیکن مرابحہ میں نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر تولیہ میں اسقاط ثمن کا اختیار نہ دیا جائے تو تولیہ، تولیہ ہی نہیں رہے گا، مثلاً زید نے عمرو کو دس روپے میں تولیۃً ایک گھڑی بیچی اور کہا کہ دس میں ہی میں نے خریدا تھا حالانکہ اس نے دس میں نہیں ؛ بلکہ آٹھ روپے میں خریدا تھا چنانچہ اگر بقدر خیانت مشتری کو اسقاط ثمن کا اختیار نہ دیا جائے تو یہ عقد تولیہ ہی نہ رہے گا، جب کہ ایجاب وقبول بیع تولیہ کا تھا، لہٰذا جس عقد پر دونوں نے ایجاب وقبول کیا ہے اس کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ بیان کردہ ثمن میں کمی کر کے عقد کے معنی کو الفاظ کے مطابق کیا جائے۔

برخلاف مرابحہ؛ اس میں تو بس ثمن اول پر نفع لیا جاتا ہے خیانت سے صرف اتنا فرق پڑے گا کہ کچھ نفع زیادہ لے رہا ہے، ورنہ مرابحہ تو مرابحہ ہی رہے گا مثلاً دس روپے گھڑی کی قیمت بتا کر دو روپے نفع کے ساتھ بارہ میں بیچی حالانکہ گھڑی کی قیمت آٹھ روپے تھی تو عقد مرابحہ میں کچھ فرق

نہیں پڑے گا وہ تو باقی رہے گا بس فرق اتنا ہوگا کہ اس نے دو روپئے نفع کا ذکر کیا ہے جب کہ خیانت کے علم کے بعد واضح ہوا کہ نفع چار روپئے ہے۔

فان ظهر خيانة فی مرابحة باقراره أو برهان علی ذلك أو بنكوله عن اليمين أخذه المشتری بكل ثمنه أو رده لفوات الرضا وله الحط قدر الخيانة فی التولية لتحقق التولية. وفی هامشة ای ولاحط هنا بخلاف التولية وهذا عنده وقال ابويوسف: يحط فيهما وقال محمد: يخير فيهما والمتون علی قول الامام.(شامی: ۳۵۵/۷) زکریا)

شیخ وھبۃ زحیلی فرماتے ہیں:

وان ظهرت الخيانة فی قدر الثمن فی المرابحة...... فقال أبوحنيفة وقوله هو الأرجح عند الحنفية المشتری بالخيار فی المرابحة إن شاء أخذه بجميع الثمن وان شاء ترك وأما فی التولية فلاخيار له لكن يحط قدر الخيانة و يلزم العقد بالثمن الباقی. (الفقه الاسلامی وادلته ۴۹۹/۴ الهدی دیوبند)

بيع العقار

بيع العقار قبل القبض

شیخینؒ کے نزدیک زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند ابی حنيفة وأبی يوسف وقال محمد لايجوز(قدوری ۲۸۴ بشری)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن ركن البيع صدر من اهله فی محله ولاغرر فيه لأن الهلاك فی العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد والحديث معمول به عملا بدلائل الجواز(هدايه: ۷۹/۳ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع اہل کے درمیان ہو اور اس کے محل میں ہو (اور بیع کے اہل عاقل بالغ شخص کا ایجاب قبول ہے اور اس کا محل مبیع یعنی مال مملوک ہے،) تو بیع درست ہوتی ہے اور یہ دونوں چیزیں یہاں پائی گئی کہ عاقل بالغ بائع اور مشتری کے درمیان مملوک زمین کا

عقد ہوالہذا بیع درست ہونی چاہئے ،اور یہاں کوئی دھوکہ بھی نہیں اس لئے کہ زمین منقولی اشیاء کی طرح ہلاک نہیں ہوتی کہ عقد کے فسخ ہونے کا سبب بنے ، ہلاکت کا وقوع اس میں شاذ ونادر ہے اور حدیث میں جس غرر سے روکا گیا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ قبل القبض ایسی چیز کی بیع مت کرو، جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو کہ پھر فساد عقد کی نوبت آوے، اور ہلاکت کا اندیشہ منقولی اشیاء میں ہوتا ہے، نہ کہ غیر منقولی میں اسی بناء پر جس حدیث میں قبل القبض بیع سے روکا گیا ہے ابن عباسؓ کے اثر کے مطابق وہ طعام اور غلہ وغیرہ کی بیع ہے کیوں کہ ان میں ہلاکت کا اندیشہ زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

صح بیع عقار لایخشی هلاکه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر لندرة هلاك العقار، حتی لو کان علوا او علی شط نهر و نحوه کان کمنقول فلا یصح اتفاقا وفی هامشه لعدم الغرر أی غرر انفساخ العقد علی تقدیر الهلاك، وعلیه بقوله لندرة هلاك العقار.(شامی: ۷/ ۳٦۹، الفقه الحنفی و أدلته :۲۷/۲ مکتبة الشیخ دیوبند ،التصحیح و الترجیح :۱/ ۲۳ بیروت)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں صراحتاً کسی قول کی ترجیح نقل نہیں فرمائی ہے، فقط اختلاف ذکر فرمایا ہے۔فتاوی عالمگیری میں شیخینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

واما علی قولهما یصح لأن بیع العقار قبل القبض جائز عند هما و علیه الفتوی.(عالمگیری :۱۰۹/۳)

محمود الفتاوی میں ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی زمین جس کی ھلاکت کا اندیشہ نہ ہو اسے قبل القبض بیچنا جائز ہے اور جس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو مثلا سمندر یا دریا کے قریب زمین ہے اس بات کا اندیشہ ہے کہ سمندر اس کے اوپر آجائے اور زمین ختم ہو جائے ، یا پہاڑی علاقہ ہو جہاں کسی بھی وقت پوری کی پوری زمین گر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ایسی زمینوں کے بارے میں ابن ھمامؒ فرماتے ہیں کہ اصل اصول کے مطابق اس کی بیع بھی قبل القبض ناجائز ہوگی ۔(فتح القدیر:۵۱۳/٦، محمود الفتاوی:۴۳۱/۵)

باب الربا

گوشت کے عوض جانور کی بیع

شیخینؒ کے نزدیک گوشت کو جانور کے عوض بیچنا جائز ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر گوشت جانور میں موجود گوشت سے زیادہ ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں تاکہ گوشت گوشت کے مقابلے میں ہو جائے اور جو زیادہ ہے وہ جانور کے دوسرے اجزاء کے مقابلے میں ہو جائے۔

ویجوز بیع اللحم بالحیوان عند ابی حنیفة وأبی یوسفؒ وقال محمد لایجوز حتی یکون اللحم اکثر مما فی الحیوان، فیکون اللحم بمثله والزیادة بالسقط(قدوری ۲۹۰ بشری، الاختیار:۳۳/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھما أنه باع الموزون بما لیس بموزون لأن الحیوان لایوزن عادة و لایمکن معرفة ثقله بالوزن لانه یخفف نفسه مرة ویثقل اخری.(ھدایه :۸۷/۳ مکتبه بلال)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس لئے کہ دونوں الگ الگ جنس ہے، گوشت وزن کیا جاتا ہے اور جانور کا وزن نہیں کیا جاتا؛ بلکہ اس کا وزن کرنا مشکل ہے، کیونکہ کبھی وہ اپنے آپ کو بھاری کر لیتا ہے اور کبھی ہلکا کر لیتا ہے، لہٰذا جب دونوں الگ الگ جنس ہے تو کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔

نیز امام محمدؒ کا یہ اختلاف ہم جنس جانوروں کے گوشت میں ہے، خلاف جنس میں کمی بیشی ان کے نزدیک بھی جائز ہے۔

اس مسئلہ میں بھی علامہ شامی نے کوئی ترجیح ذکر نہیں کی ہے، فقط اختلاف ذکر کیا ہے۔

وشرط محمد زیادة المجانس قال فی النھر: وقال محمد: إن کان بغیر جنسه کلحم البقر بالشاة الحیة جاز کیف ما کان وان کان بجنسه کلحم شاة بشاة حیة فلا بد ان یکون اللحم المفرز أکثر من الذی فی الشاة، لتکون الشاة بمقابلة مثله من اللحم وباقی اللحم بمقالة السقط.(شامی: ۷/ ۴۱۵ زکریا)

علامہ قاسم نے شیخینؒ کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

قال الاسبیجابی "والصحیح قولهما" ومشی علیه النسفی والمحبوبی وصدر الشریعة۔(التصحیح المترجیح :۲۳۱ بیروت)

فتاوی ھندیہ میں ہے:

ان اشتری باللحم شاة حیة فی القیاس لایجوز الا أن یعلم ان اللحم أکثر من لحم الشاة وهو قول محمدؒ وفی الاستحسان یجوز علی کل حال وهو قولهما (فتاوی هندیه :۳ / ۱۲۰ کوئٹه)

تر اور خشک کھجور ، انگور اور کشمش کی بیع

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پکی ہوئی تازہ کھجور کو چھوہارے کے عوض اور انگور کو کشمش کے عوض برابر سرابر بیچنا جائز ہے،صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلا بمثل عند أبی حنیفة و کذلك العنب بالزبیب(قدوری : ۲۹۰، بشری، الاختیار :۳۳/۲ بیروت)

صاحب ہدایہ نے کھجور والے مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وله ان الرطب تمر لقوله علیه السلام حین اهدی الیه رطبا او کل تمر خیبر هکذا سماه تمرا وبیع التمر بمثله جائز لما روینا، ولأنه لو کان تمرا جاز البیع بأول الحدیث وان کان غیر تمر فبآخره وهو قوله علیه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم، ومدار مارویاه علی زید بن عیاش وهو ضعیف عند النقلة۔هدایه : ۸۷/۳۔

حدیث أن الرطب تمر عن ابی هریرة متفق علیه ؛ والحدیث اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یشیر الی حدیث عبادة اخرجه مسلم

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں رطب کو تمر کہا گیا ہے اور آپ ﷺ کے قول "أو کل تمر خیبر هکذا " سے یہ بات واضح طور پر سمجھی جاسکتی ہے کہ جب آپ ﷺ کو خیبر کی رطب کھجور ہدیہ میں پیش کی گئی تب آپ ﷺ نے یہ جملہ کہا تھا جس سے یہ سمجھ میں آیا کہ رطب بھی

تمر ہی ہے اور تمر کو تمر کے عوض برابر سرابر بیچنا جائز ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی اشیاء ستہ والی حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو تمر نہ مانا جائے تب بھی اسکی بیع ''إذا اختلف النوعان ''والی حدیث کی بناء پر جائز ہوگی۔

اور جس روایت سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے صاحب ہدایہ نے اسے ضعیف کہا ہے لیکن مولا عبدالحی لکھنوی نے ہدایہ کے حاشیہ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ نے زید بن عیاش کی بناء پر جو اس حدیث کو ضعیف کہا ہے یہ درست نہیں، اس لئے کہ امام مالکؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں زید بن عیاش کی سند ہی سے اس روایت کو نقل کیا ہے اور علامہ خطابی امام مالکؒ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ مجہول اور متروک الحدیث راوی سے روایت نقل نہیں فرماتے، پھر علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ زید بن عیاش مجہول نہیں ہے بلکہ بنی زہرہ کا ایک مشہور شخص ہے، اسی قسم کے اور بھی کئی شواہد علامہ لکھنوی نے پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ہدایہ کا زید بن عیاش کی بناء پر صاحبینؒ کی روایت کو ضعیف قرار دینا صحیح نہیں ہے۔(ہدایہ:۳/۸۷حاشیہ ۱۰)

لیکن اعلاء السنن میں اس کا بالتفصیل جواب دیا گیا ہے (اعلاء السنن :۱۴/۳۳۰ تا ۳۴۴ کراچی)

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں کسی قول کی تصحیح نہیں فرمائی ہے۔

علامہ قاسم بن قطلو بغا نے اپنی کتاب التصحیح والترجیح میں علامہ اسبیجابی کے حوالہ سے امام صاحبؒ کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

قال الاسبیجابی: والصحیح قول ابی حنیفة واعتمده النسفی والمحبوبی وصدرالشریعه (التصحیح والترجیح: ۲۳۲ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

یجوز بیع الرطب بالتمر والعنب بالزبیب متماثلا خلافا لهما (القول المقدم فیه

راجح)(ملتقی الأبحر:۳۹/۲ بیروت)

آٹے کو ستّو کے عوض بیچنا

مسئلہ: آٹے کوستوّ کے عوض بیچنا امام صاحب کے نزدیک جائزنہیں ہے،صاحبینؒ کے نزدیک جائزہے۔

لایجوز بیع الدقیق بالسویق وقال أبو یوسف ومحمد :یجوز بیع الدقیق بالسویق ۔الاختیار ۳۳/۲بیروت

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام صاحب کےقول کی تصحیح فرمائی ہے، چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

لانہ لایجوز بیع الدقیق بالمقلیة ولابیع السویق بالحنطة فکذابیع اجزائهما لقیام المجانسة من وجه .... قلنا معظم المقصود هو التغذی یشملهما ولایبالی بفوات البعض کالمقلیة مع غیرالمقلیة والعلکةبالمسوية ، هداية ۸٦/۳مکتبة بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب آٹے کو بھنے ہوئے گیہوں کےعوض میں بیچنا جائزنہیں اسی طرح بھنے ہوئے ستوکو کچے گیہوں کےعوض میں بیچنا جائزنہیں ہےتو بھنے ہوئے گیہوں کا جز ستو کو کچے گیہوں کے جز آٹے کےعوض بھی بیچنا جائزنہیں ہے کیوں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، الگ نہیں،اوراصل جو بڑامقصد ہے وہ کھانا ہےاس میں دونوں شامل ہیں،صرف بعض مقصد کے بدل جانے سےجنس الگ نہیں ہوجاتی، جیسے بھنے ہوئے اور کچے گیہوں اوراسی طرح اچھے گیہوں اورگھن لگے ہوئے گیہوں سب کے مقصدالگ الگ ہیں لیکن جنس ایک ہےاس لیے دونوں کی بیع جائزنہیں۔ علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ویجوز بیع الدقیق بالدقیق متماثلا کیلاً لا بالسویق اصلا خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح)ملتقی الابحر ۳۹/۲بیروت

نیزاصحاب متون نے امام صاحبؒ کےقول کواختیارکیاہے۔(قدوری ۲۸۹ مکتبہ بشری،مختار متن الاختیار۳۲/۲بیروت،وقایہ۶۹/۳ کراچی۔)

باب السلم

بیع سلم کی صحت کی شرائط

مسئلہ : امام صاحب کے نزدیک بیع سلم کے درست ہونے کے لیے سات شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے: جنس،نوع،صفت،مبیع کی مقدار،اور مدت معلوم ہو؛اگرثمن کیلی،وزنی یا عددی ہوتو اسکی مقدار معلوم ہواور مبیع کی سپردگی کی جگہ معلوم ہو۔

صاحبین کے نزدیک ان سات شرطوں میں سے دوشرطوں میں اختلاف ہے،ایک یہ کہ اگر ثمن موجود ہوتو جس طرح عام بیع میں تعیین ثمن کے لیےصرف اشارہ کافی ہوتا ہے،بیع سلم میں بھی کافی ہوجائے گا؛باضابطہ اس کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے،اسی طرح مبیع سپرد کرنے کی جگہ بھی متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے،اس لیے کہ جس جگہ عقد کیا ہے وہ خود مبیع کی ادائیگی کے لیے متعین ہوجاتی ہے۔

ولایصح السلم عند ابی حنیفةؒ إلا بسبع شرائط تذکر فی العقد؛ جنس معلوم و نوع معلوم وصفة معلوم ومقدار معلوم واجل معلوم ومعرفة مقدار رأس المال اذاکان مما یتعلق العقد علی مقداره کالکیل والموزون والمعدود وتسمیة المکان الذی یوفیه فیه اذاکان له حمل ومؤنة .

وقال ابویوسف ومحمد لایحتاج الی تسمیة رأس المال اذاکان معینا و لا الی مکان التسلیم ویسلمه فی موضع العقد ۔ قدوری ۲۹٤ بشری ،الاختیار۳٦/۲بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

وله انه ربما یوجد بعضها زیوفا ولایستبدل فی المجلس فلولم یعلم قدره لایدری فی کم بقی او ربما لایقدر علی تحصیل المسلم فیه فیحتاج الی رد رأس المال والموهوم فی هذاا لعقد کالمتحقق لشرعه مع المنافی ۔ هدایة ۱۰۰/۳ مکتبه بلال

بیع سلم میں تعیین ثمن بھی ضروری ہے۔امام صاحب نے اس کی دو دلیلیں دی ہیں ایک یہ کہ بسا اوقات لین دین میں رأس المال کے کچھ سکے کھوٹے نکل آتے ہیں اور مجلس میں اس کا استبدال

بھی نہیں ہوتا پھر رأس المال اگر بائع سے خرچ ہوگیا اوراس کی مقدار ہی معلوم نہ ہوتو یہ کیسے پتہ چلے گا کہ کتنے میں بیع ہوئی اور کتنے میں باقی ہے بنابریں رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع سلم میں بسا اوقات مسلم فیہ (مبیع) نہیں ملتی تو رأس المال واپس کرنے کی ضرورت پڑتی ہے چناں چہ اگر یہی معلوم نہ ہو کہ رأس المال کتنا ہے تو کیا واپس کرے گا؟ اس وجہ سے بھی رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

محل تسلیم میں صاحب ہدایہ امام صاحبؒ کی دلیل پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان التسلیم غیرواجب فی الحال فلایتعین بخلاف القرض والغصب واذا لم یتعین فالجهالة فیه تفضی الی المنازعة لان قیم الاشیاء تختلف باختلاف المکان فلابد من البیان فصار کجهالة الصفة. هدایة ۱۰۱/۳ مکتبه بلال.

جگہ کی تعیین کے سلسلے میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بیع سلم میں چوں کہ فی الحال مبیع کی سپردگی ضروری نہیں ہوتی؛ بلکہ ایک مدت کے بعد سپرد کرنی ہوتی ہے تو اگر جگہ متعین نہ کی جائے تو ممکن ہے معاملہ جھگڑے تک پہونچ جائے اس لیے کہ جگہ کے بدلنے سے قیمت میں بھی فرق پڑتا ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کی اجرت بھی ادا کرنی پڑتی ہے چناں چہ اگر جگہ ہی متعین نہ ہوتو ظاہر سی بات ہے کہ قیمت اور اجرت کو لے کر دونوں میں جھگڑا ہوگا، جیسے کسی نے گیہوں خریدے اور صفت ہی متعین نہ کی کہ کون سی کوالٹی کے لینے ہیں اعلی، ادنی یا بالکل ردی تو ادائیگی کے وقت دونوں میں جھگڑا ہوگا اس لیے جس طرح وصف کا معلوم ہونا ضروری ہے مبیع کی سپردگی کی جگہ کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے۔

علامہ شامی نے تعیین ثمن کے سلسلے میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی؛ البتہ جگہ کی تعیین کے سلسلے میں امام صاحب کے قول کی تصحیح فرمائی ہے۔

وبیان قدر رأس المال ان تعلق العقد بمقداره کمافی مکیل وموزون وعددی غیرمتفاوت واکتفیا بالاشارة کمافی مزروع وحیوان ؛والسابع بیان مکان الایفاء للمسلم فیه فیما لوحمل اومؤنةومثله الثمن والاجرة والقسمة وعینا مکان العقد .

وفی هامشه : وعنده یشترط بیان مکان الایفاء وهو الصحیح وعندهما لایشترط ـشامی ٧/٤٦٢ـ٤٦٣زکریا

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واعتمده النسفی وبرهان الشریعة المحبوبی وصدرالشریعة وابو الفضل الموصلی ـالتصحیح والترجیح ٢٣٢ بیروت

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وبیان قدر رأس المال ان کان کیلیا أو وزنیا أو عددیا متقاربا ..... ومکان ایفائه ان کان له حمل ومؤنة وعینا مکان العقد وقد افاد الخلافین بقوله وعندهما لایشترط معرفة قدر رأس المال اذا کان معینا وکذالایشترط عندهما مکان الایفاء ویوفیه فی مکان عقده وبقولهما قالت الائمة الثلاثة والاول المختار ـالدر المنتقی ٣/١٤٢ـ١٤٣ کوئٹه ،الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید ١٩١/٤ بیروت ، النهر الفائق ٣/٥٠٣،دارالایمان سهارنفور

گوشت میں بیع سلم

امام صاحبؒ کے نزدیک جانور کے گوشت میں بیع سلم درست نہیں ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جسم کے جس حصہ کا گوشت لینا ہے اگر اس کو بیان کر دیا جائے اور اس کی صفت بیان کر دی جائے تو بیع سلم درست ہے۔

ولا یصح .....فی الحیوان ولحمه وأما اللحم فمذهب ابی حنیفةؒ وقالا: اذاسمی من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز(الاختیار:٢/٣٨ بیروت)

گوشت میں بیع سلم کی دو صورتیں ہیں ایک ہڈی دار گوشت میں بیع سلم کی جائے اور دوسرا بلا ہڈی کے خالص گوشت میں بیع سلم کی جائے۔

دونوں صورتیں ناجائز ہے دونوں میں امام صاحب کے قول پر فتوی ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أنه مجهول للتفاوت فی قلة العظم وکثرته او فی سمنه وهزاله علی اختلاف فصول السنة وهذه الجهالة مقضیة الی المنازعة وفی مخلوع العظم لایجوز علی الوجه الثانی وهو الأصح.(هدایه: ٣/ ٩٩ مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کے اوصاف کو منضبط کرنا ناممکن ہے، اس لیے کہ کبھی گوشت میں ہڈی زیادہ ملائی جاتی ہے اور کبھی کم، موٹے جانور میں چربی زیادہ ہوتی ہے اور دبلے پتلے میں کم، اسی طرح موسموں کے اختلاف سے بھی گوشت پر اثر پڑتا ہے، بنابریں اس کے اوصاف کو منضبط کرنا ناممکن ہے، اس لئے اس کی بیع سلم جائز نہ ہوگی، اسی طرح بلاہڈی کے خالص گوشت کی بیع سلم بھی اُصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے اس لیے کہ چربی کی کمی زیادتی اور موسمیات کے اختلاف کا اثر تو پھر بھی اس میں باقی رہے گا.

علامہ شامی نے بھی اسی قول کی تصحیح کی ہے کہ دونوں صورتوں میں گوشت کی بیع سلم درست نہیں ہے۔

ولایصح....فی لحم ولومنزوع عظم وجوزاه اذا بین وصفه وموضعه لأنه موزون معلوم وبه قالت الائمة الثلاثة وعلیه الفتوی. بحر و شرح مجمع

لکن فی القهستانی انه یصح فی المنزوع بلا خلاف انما الخلاف فی غیر المنزوع فتنبه لکن صرح غیره بالروایتین فتدبر، ولوحکم بجوازه صح اتفاقا.

قوله ولحم فی الهدایة، ولاخیر فی السلم فی اللحم : قال فی الفتح : وهذه العبارة تاکید فی نفی الجواز، وتمامه فیه.قوله ولو منزوع عظم هو الأصح هدایة، وهو روایة ابن شجاع عن الامام وفی روایة الحسن عنه جواز منزوع العظم کما فی الفتح ، قوله لکن فی القهستانی استدراك علی المتن، قوله بالروایتین :أی روایة الحسن، وروایة ابن شجاع وهی الأصح فما فی القهستانی مبنی علی خلاف الأصح.(شامی ۷ / ۴۵۹)

لیکن متأخرین فقہاء میں سے بہت سے حضرات نے صاحبین کے قول پر فتوی نقل کیا ہے،

علامہ عینی بنایہ شرح ہدایہ میں فرماتے ہیں:

وقال: وفی الحقائق والعیون: الفتوی علی قولهما لأن اللحم موزون فی عادة الناس مضبوط الوصف ببیان هذه الاشیاء(بنایة : ۷ / ۳۴۱ نعیمیه دیوبند)

ملاعلی قاریؒ شرح نقایہ میں فرماتے ہیں:

ولایصح السلم فی اللحم عند ابی حنیفة ویصح عند هما و به یفتی (فتح باب العنایة:۲۷۸/۳)

علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں:

وقالا: یجوز اذا بین جنسه ونوعه وسنه وموضعه وصفته وقدره کشاة خصی ثنی سمین من الجنب أو الفخذ مائة رطل لانه موزون مضبوط الوصف وفی الحقائق والعیون الفتوی علی قولهما(الجرا الرائق :۱۵۸/٦ کوئٹه)

نوٹ: موجودہ دور میں گوشت کو مشینی طریقے سے ہڈیوں سے الگ الگ کر کے مختلف شکل میں ڈبہ بند اور پیکنگ کر کے فروخت کیا جاتا ہے اس صورت حال پر نظر رکھ کر دلائل میں غور کریں تو بدرجہ اولی صاحبینؒ کے قول کے مطابق فتوی دیا جائے گا۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: فتاوی دار العلوم زکریا :۲۸۲/۵ مجلس البحوث والافتاء ممبئ) جدید معاملات کے شرعی احکام:۱۹۲/۱دارالاشاعت کراچی)

تعامل اور استصناع

مسئلہ: اگرکسی نے ایسی چیز میں عقد استصناع کیا جس میں لوگوں کا تعامل ہے اور اس میں مدت بھی متعین کر دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ بیع سلم ہو جائیگی، صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہوگی۔

وان ضرب له أجلا صار سلما فیشترط له شرائط السلم وقالا: لایصیر سلما.(الاختیار: ٤٠/٢ بیروت)

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں

ولابی حنیفة انه دین یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لاشبهة فیه وفی تعاملهم الاستضاع نوع شبهة فکان الحمل علی السلم أولی.(هدایه: ۱۰۷/۳ مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے وہ دین ہے اور مدت بھی متعین کر دی گئی ہے ،لہٰذا اس معاملہ کو لفظ کا خیال کرتے ہوئے استصناع پر بھی محمول کر سکتے ہیں البتہ استصناع میں مدت کی تعیین ضروری نہیں،سلم میں ضروری ہے،اور مدت کی تعیین کو دیکھتے ہوئے بیع سلم پر بھی محمول کر سکتے ہیں؛لیکن بیع سلم پر محمول کرنا اولی ہے،اس لئے کہ عقد استصناع کے جواز کی وجہ تو صرف لوگوں کا تعامل ہے اور اس میں بھی عدم جواز کا ایک قسم کا شبہ ہے،اسی بناء پر امام شافعیؒ

اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور بیع سلم کا ثبوت اجماع سے ہے، جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں ہے لہٰذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، اس چیز پر محمول کرنے کی بنسبت جس میں شبہ ہو۔

علامہ شامی نے بھی صاحب ھدایہ کی موافقت کی ہے اور انہیں کے دلائل ذکر کئے ہیں، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دے رہے ہیں۔

وقالا الأول ای مافیه تعامل استصناع لأن اللفظ حقیقة للاستصناع فیحافظ علی قضیته، ویحمل الأجل علی التعجیل، بخلاف مالاتعامل فیه لأنه استصناع فاسد، فیحمل علی السلم الصحیح، وله أنه دین یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لاشبهة فیه، وفی تعاملهم الاستصناع نوع شبهة فکان الحمل علی السلم أولی،هدایه(شامی :٤٧٤/٧ زکریا)

لیکن دیگر کتب میں عرف اور تعامل کی بناء پر صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے عقد کو عقد استصناع ہی باقی رکھا گیا ہے۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے:

وخالف فی ذلك ابو یوسف ومحمد اذ أن العرف عند هما جری بضربالأجل فی الاستصناع، والاستصناع انما جاز للتعامل، ومن مراعاة التعامل بین الناس رأی الصاحبین أن الاستصناع قد تعورف فیه علی ضرب الأجل فلا یتحول الی السلم بوجود الأجل.(الموسوعة الفقهیه:٣/ ٣٢٩)

شیخ وہبۃ الزحیلی ''الفقہ الاسلامی وادلتہ'' میں صاحبین کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ عملی زندگی میں عمل پیرا ہونے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر صاحبینؒ کا قول زیادہ موافق ہے.

وقال الصاحبان: لیس هذا بشرط والعقد الاستصناع علی کل حال، حدد فیه أجل أو لم یحدد لأن العادة جاریة بتحدید الأجل فی الاستصناع، فیکون شرطا صحیحا لذلك، وهذا القول هو المتفق مع ظروف الحیاة العملیة وحاجات الناس.(الفقه الاسلامی و ادلته مکتبة الهدی دیوبند:٣٩٦/٤)

نیز دکتور احمد بلخیر اپنی کتاب ''عقد الاستصناع وتطبیقاتہ المعاصرۃ'' میں فرماتے ہیں

وقد رجح عدد من المعاصرين رأى الصاحبين بل أو جبوا تحديد الأجل فى الاستصناع لأنه كما ذكر القره داغى" عقد قائم على العمل والعين المؤجلين عادة وكل ماهو شأنه لابد فيه من تحديد المدة حتى لايؤدى الى النزاع والخصام قياسا على الاجارة" ومما يرجح ذلك أيضا أن الاستصناع دخل فى هذا العصر محال الصناعات والانشاء ات الكبرى كالمبانى والجسور والبواخر و الطائرات، وعنصر الزمن أصبح عاملا مؤثرا فى قرارات الممولين والمستثمرين، ولذلك قرر مجمع الفقه الاسلامى فى دورة مؤتمره السابع أنه يشترط فى عقد الاستصناع"أن يحدد فيه الأجل"

بہت سے معاصرین نے صاحبین کی رائے کوراجح قرار دیا ہے بلکہ استصناع میں بھی مدت کی تعیین کوواجب قرار دیا ہے۔

اس لئے کہ قرہ داغی نے ذکر کیا ہے کہ جس عقد میں عادۃً عمل اور شئی دونوں ادھار ہوتے ہیں اس میں اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے مدت کی تحدید ضروری ہے تا کہ معاملہ نا اتفاقی تک نہ پہنچے اور اس بناء پر بھی اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ بہت سے پیشوں اور صنعتوں کا مدار ہی آرڈر کے ذریعہ چیزوں کے تیار کرنے پر ہے جیسے عمارتوں، پلوں وغیرہ کی تعمیر، سمندری اور فضائی جہازوں کی ایجادات وغیرہ اور چونکہ مالداروں اور سرمایہ کاروں کے معاہدات میں زمانہ کا عنصر عملاً مؤثر ہوتا ہے اس لئے مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے ساتویں سیمینار میں عقد استصناع میں اجل کی تعیین وتحدید کو شرط قرار دیا ہے۔

عقد الاستصناع و تطبيقاته المعاصره : ۱۸، مجمع الفقه الاسلامی الهند انٹرنیشنل فقه اکیڈمی جده کے شرعی فیصلے : ۲۱۵ ایفا)

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر محض اجل کے ذکر کی وجہ سے یہ عقد سلم بن جائے گا تو سلم کی تمام شرائط کا لحاظ آج کل کے جدید استصناعی معاملات میں دشوار ہے اور اجل کی تعیین کے بغیر چارۂ کار بھی نہیں، اس لئے صاحبینؒ کے مسلک کے مطابق ذکر اجل کے باوجود بھی یہ عقد استصناع ہی رہے گا۔

اصل یہ ہے کہ سلم میں مدت بیان کرنا ضروری ہے اور استصناع میں مدت بیان کرنا ضروری نہیں، سامان تیار ہونے پر دیا جائے گا تعجیل بھی ہوسکتی ہے اور تاخیر بھی۔ اور اگر استصناع کے صیغے

سے کوئی عقد کیا اور اس میں مدت کو ذکر کیا تو اس صورت کا حکم کیا ہوگا، اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اجل کا ذکر بطور شرط کے ہوگا اور یہ عقد اب سلم بن جائے گا۔ جب کہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اب بھی یہ عقد استصناع ہی ہے اجل کا ذکر بطور شرط عقد نہیں؛ بلکہ تعجیل یعنی جلد از جلد سامان تیار کروانے کے لئے ہے۔

مفتی شبیر مرادابادی، فتاوی قاسمیہ: ۶۲۲/۱۹، میں تحریر فرماتے ہیں:

چوں کہ معاملہ استصناع کا مدار عرف اور تعامل ناس پر ہے، اور عرف میں ایک ماہ اور اس سے زائد کے لیے بھی استصناع کا معاملہ کرنا رائج ہے، لہٰذا ایک ماہ یا زیادہ کی تحدید کی بنا پر یہ معاملہ سلم نہ ہوگا؛ بلکہ استصناع ہی باقی رہے گا۔

کتاب الصرف

کرنسی کا چلن بند ہونے کی صورت میں بیع کا حکم

مسئلہ: اگر کسی نے کھوٹے درہم کے بدلے میں سامان خریدا، پھر اس کا چلن بند ہو گیا تو اگر لوگوں نے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے معاملہ ترک کر دیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائیگی۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری پر بیع کے دن کی قیمت لازم ہوگی، امام محمدؒ کے نزدیک بازار سے سکہ کے ختم ہونے کے دن کی قیمت لازم ہوگی.

وان اشترى بها سلعة ثم كسدت فترك الناس المعاملة بها قبل القبض بطل البيع عند ابى حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد عليه قيمتها آخر ما يتعامل الناس. (قدوری:۳۰۱ بشری، الاختيار : ۴۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں بقول صاحب ہدایہ کے امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

ولأبی حنيفة ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح ومابقى فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذابطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما فی البيع الفاسد۔ هدايه : ۱۰۹/۲ ۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سکوں کی ثمنیت لوگوں میں تعامل کی بناء پر تھی جو کہ چلن بند

ہونے کی وجہ سے ختم ہوگئی، لہٰذا جب سکوں کی ثمنیت ختم ہوگئی تو بیع بغیر ثمن کے رہی اور بغیر ثمن کے بیع باطل ہوتی ہے اور بیع باطل میں بیع فاسد کی طرح اگر مبیع موجود ہو تو بائع کے ذمہ اس کو لوٹانا واجب ہے اور اگر ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

لیکن دیگر محققین نے لوگوں کے ساتھ نرمی اور سہولت کا معاملہ کرتے ہوئے امام محمد کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں

وکذاحکم الدراهم لو کسدت او انقطعت بطل وصححاه بقيمة البيع وبه يفتى رفقا بالناس(بحر وحقائق)

وفي الشامي : قال محمد عليه قيمتها آخرما تعامل الناس بها وهو يوم الانقطاع لأنه أوان الانتقال الى القيمة وفي المحيط والتتمه والحقائق به يفتى رفقا بالناس ونحوه في البحر وبه تعلم ما في عبارة الشارح.(شامي :۲٦/۷_۵۳۵ زكريا)

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں :

اشترى شيئا به أي بغالب الغش وهونافق او بفلوس نافقة فكسد ذلك قبل التسليم للبائع بطل البيع.. واوجب محمد قيمتها يوم الكساد وعليه الفتوى بزازيه

قوله : وعليه الفتوى في بزازية وكذافي الخانية والفتاوى الصغرى رفقا بالناس (رد المحتار على الدر:۵۳۸/۷ زكريا،هندية : ۲۲۵/۳ زكريا، البحر الرائق : ۳۳۷/٦ زكريا، فتح القدير :٤۵/۷زكريا، بزازية :۵۱۱/٤ زكريا)

ایک درہم کے عوض فلوس اور درہم کی خرید

کسی نے صراف کو ایک درہم دیا اور کہا کہ اس کے نصف کے فلوس دو اور مابقی نصف درہم کے عوض ایسا نصف درہم دو جو ایک رتی کم ہو؛ تو امام صاحبؒ کے نزدیک تمام میں بیع باطل ہوگی اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ فلوس میں بیع جائز ہوگی اور مابقیہ میں باطل ہوگی۔

ومن اعطى صير فيا درهما ،فقال اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا إلاحبة فسد البيع في الجميع عند ابي حنيفة وقالاجاز البيع في الفلوس وبطل فيما بقى. (قدورى:

۳۰۲ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کے مطابق تمام میں بیع باطل ہو جائیگی ؛اس لئے کہ دونوں کی بیع ایک ہی صفقہ میں ہوئی ہے اور فساد کے قوی ہونے کی بناء پر ایک کا فساد دوسرے کو بھی مؤثر ہوگا، جیسا کہ بیع فاسد میں ۔ مثلاً کسی نے غلام اور آزاد شخص کو ایک ساتھ خریدا یا بیچا تو آزاد کی بیع فاسد ہوگی، ساتھ میں غلام کی بھی فاسد ہو جائیگی ؛ کیونکہ دونوں کا عقد ایک ہی ہے۔

نیز صاحب ہدایہ اس مسئلہ کی ایک شق اور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر 'اعطنی' میں لفظ 'اعطاء' کو مکرر بولے مثلاً یوں کہے: ' اعطنی بنصفه فلوسا واعطنی بنصفه نصفا إلا حبة ' تو امام صاحب کے نزدیک بھی صاحبینؒ کی طرح صرف درہم میں بیع باطل ہوگی، نہ کہ فلوس میں ۔ اس لئے کہ صیغے کے تکرار کی وجہ سے دونوں کی حیثیت مستقل بیع کی ہوگئی اور ایک کا فساد دوسرے کو مستلزم نہیں ہوگا۔

ولو كور لفظ نصف بأن قال أعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة، فعندهما جاز البيع فی الفلوس وبطل فيما بقی من النصف الآخر لأنه ربا، وعلى قياس قول الإمام بطل فی الكل لأن الصفقة متحدة والفساد قوی مقارن للعقد، ولو كرر لفظ الاعطاء بأن قال واعطنی بنصفه نصفا الاحبة اختص الفساد بالنصف الآخر اتفاقا لأنهما بيعان لتعدد الصفقة وهذا هو المختار ، وتمامه فی الفتح (شامی ۵۳۹/۷) زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولودفع الى صير فیّ درهما وقال اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا إلا حبة فسد البيع فی الكل وعندهما صح فی الفلوس.(القول المقدم فيه راجح)(ملتقى الابحر: ۵۵/۲ بيروت)

کتاب الرھن

رھن اور قرض میں زیادتی

طرفینؒ کے نزدیک رہن کے سامان میں زیادتی جائز ہے،البتہ قرض کی مقدار میں زیادتی

جائز نہیں ،یعنی قرض کی مقدار بڑھائے گا تو رہن فقط قدیم دین کے مقابل ہوگا، قدیم اور جدید دونوں کے مقابل نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قرض کی مقدار میں بھی زیادتی جائز ہے۔

ویجوز الزیادة فی الرهن، ولا یجوز الزیادة فی الدین عند ابی حنیفة ومحمد و لا یصیر الرهن رهنا بها وقال ابو یوسف هو جائز (قدوری : ۳۱۱ بشری الاختیار : ۷۰/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے طرفینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

ولهما وهو القیاس ان الزیادة فی الدین توجب الشیوع فی الرهن وهو غیر مشروع عندنا والزیادة فی الرهن توجب الشیوع فی الدین وهو غیر مانع من صحة الرهن الاتری انه لو رهن عبدا بخمس مائة من الدین جاز وان کان الدین الفا وهذا شیوع فی الدین.(هدایه : ٤ /٥٥١ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شیئ مرهون میں شیوع مضر ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے جبکہ دین میں مضر نہ ہونے کی وجہ سے جائز ہے اور مرهون میں اضافہ کرنے کی وجہ سے دین میں شیوع ہوتا ہے جو کہ جائز ہے اور دین میں اضافہ کی وجہ سے مرهون میں شیوع ہوتا ہے جو جائز نہیں اس لئے مرهون کی زیادتی جائز ہے دین کی جائز نہیں۔مثلا زید نے ہزار روپے بکر سے لئے اور صرف پانچ سو کے بدلے ایک غلام رہن رکھا تو یہ جائز ہے حالانکہ یہاں دین میں شیوع ہے مگر دین کا شیوع مضر نہیں ہے اس لئے جائز ہے۔علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو ترجیح نہیں دی ہے.

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام نسفی اور محبوبی کے حوالہ سے طرفینؒ کے قول کو ہی راجح قرار دیا ہے۔

ولاتجوز فی الدین عند ابی حنیفة ومحمد واعتمده النسفی وبرهان الأئمة المحبوبی، (التصحیح الترجیح: (۲٤٠) بیروت)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

أم الـزيـادـة فی الدين فلا تجوز عند أبی حنيفة و محمد استحسانا ، و عند أبی يوسف جائز قياسا. (بدائع الصنائع: ۵۲۰/۴ زکريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

و تصح الزيادة فی الرهن و لا تصح فی الدين فلايكون الرهن رهنا بها خلافا لأبی يوسف (القول المقدم فيه راجح) (ملتقی الابحر: ۱/ ۲۸۰ بيروت)

کتاب الحجر

حجر بہ سبب سفاہت

امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد، عاقل، بالغ شخص پر اس کی سفاہت کے سبب حجر نہیں لگایا جائے گا اور اپنے مال میں اس کا تصرف جائز ہوگا، اگر چہ وہ فضول خرچ اور مفسد ہو؛ ایسے کاموں میں اپنا مال خرچ کرتا ہو اور مال برباد کرتا ہو جس میں نہ اس کی کوئی غرض ہو، نہ مصلحت، مثلا مال دریا میں ڈبوتا ہو یا آگ میں جلاتا ہو۔

البتہ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ جب بچہ بالغ ہو جائے اور اس میں کچھ سمجھ داری معلوم نہ ہو تو پچیس سال تک اس کا مال اسے سپرد نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس سے پہلے سفیہ نے اس میں تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا، پھر جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا اگر چہ اس سے سمجھداری کے آثار ظاہر نہ ہو۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ سفیہ پر پابندی لگادی جائیگی اور اپنے مال میں اسے تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا۔

وقـال ابـو حـنيـفةؒ لايحجر علی السفيه اذا كان عاقلا، بالغا،حرا و تصرفه فی ماله جـائز وان كان مبذرا مفسدا يتلف ماله فيما لاغرض له فيه و لامصلحة، مثل أن يتلفه فی البحر، أو يحرقه فی النار،إلا أنه قال اذا بلغ الغلام غير رشيد لم يسلم اليه ماله حتی يبلغ خمسا وعشرين سنة وان تصرف فيه قبل ذلك نفد تصرفه فاذا بلغ خمسا و عشرين سنة سلم اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد.

وقال أبویوسف ومحمد یحجر علی سفیه، ویمنع من التصرف فی ماله وقالا فی من بلغ غیر رشید: لایدفع الیه ماله أبدا حتی یونس منه الرشد ولایجوز تصرفه فیه (قدوری :٣١٦ بشری، الاختیار: ١٠٣/٢ بیروت)

(۲)صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کوراجح قرار دیا ہے:

ولابی حنیفة انه مخاطب عاقل فلا یحجر علیه اعتبارا بالرشید وهذا لأن فی سلب ولایته اهدار آدمیته والحاقه بالبهائم وهواشد ضررا من التبذیر فلا یتحمل الأعلی لدفع الادنی حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطبب الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جاز فیما یروی عنه اذ هو دفع ضرر الأعلی بالادنی. هدایه : ٣٥٤/٣۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ سفیہ بھی تکلیف شرعیہ کا مخاطب اور عقلمند ہے اور انہیں دواوصاف کی بناء پرایک سمجھدار شخص کوتصرفات کا حق دیا گیا ہے چنانچہ سمجھدار شخص پر قیاس کرتے ہوئے سفیہ پر پابندی نہیں لگائی جائیگی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ انسان اشرف المخلوقات ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے قوت گویائی دی گئی ہے جو کہ نعمت اصلیہ ہے اور مال ایک نعمت زائدہ ہے اگرفضول خرچی کے ڈر سے اس کی ولایت اورتصرف کا حق چھین لیا جائے تو پھرانسان اورحیوان میں کوئی فرق نہیں رہے گا؛ بلکہ انسان کوبھی حیوان کے ساتھ لاحق کر دینا ہے جو کہ بڑا ضرر ہےاور فضول خرچی ادنی ضرر ہےاور بڑے ضرر سے بچنے کے لئے چھوٹے ضررکو برداشت کرلیا جاتا ہے جیسا کہ جاہل طبیب، بے پرواہ مفتی اور مکار مفلس پر پابندی لگانے میں بھی ضرر ہے،لیکن ان پر پابندی لگانے میں لوگوں کوان کے ضرر سے بچانا ہے، جوکہ ضرر عام ہےاورضرر عام کے لئے ضرر خاص کو برداشت کرلیا جاتا ہے،لہٰذاان دونوں وجہوں کی بناء پرسفیہ پر پابندی نہیں لگائی جائیگی۔

لیکن علامی شامی نے صاحبینؒ کے قول کوترجیح دی ہےاوریہی مفتی بہ ہے۔

وعند هما یحجرعلی الحربالسفه والغفلة وبه أی بقولهما یفتی قوله به أی بقولهما یفتی به صرح قاضیخان فی کتاب الحیطان وهو صریح فیکون أقوی من الالتزام کذا قال الشیخ قاسم فی تصحیحه ومراده أن ماوقع فی المتون من القول بعدم الحجر علی

الحر مصحح بالالتزام وماوقع فی قاضیخان من التصریح بأن الفتوی علی قولهما تصریح بالتصحیح فیکون هو المعتمد وجعل علیه الفتوی مولانا فی فوائده منح۔

وفی حاشیة الشیخ صالح: وقدصرح فی کثیر من المعتبرات بأن الفتوی علی قولهما وفی القهستانی عن التوضیح أنه المختار وأفتی به البلخی وأبو القاسم کما ذکره فی المنح عن الخانیة(رد المحتار مع الدر :۲۱۵/۹)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان دوجگہوں میں اختلاف ہے:(۱) کوئی بالغ آدمی اپنے تصرفات میں سفیہ معلوم ہوتو اس پر ابتداءً حجر لگایا جائے گا یا نہیں؟

(۲) صغر کے بعد بلوغت پر اگر بچہ عقلمند نہ ہو اور سفیہ معلوم ہو تو کیا اس پر حجر لگایا جائے گا یعنی جو حجر اب تک صغر کی وجہ سے چلا آرہا تھا اب اس کو سفاہت کی وجہ سے جاری رکھا جائے یا نہیں؟

پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے کہ سفیہ پر اپنے مال میں تصرف کرنے سے پابندی لگائی جائیگی۔

(۳) دوسری صورت میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بالغ ہونے کے بعد اگر اس سے کچھ سمجھداری کا ظہور نہ ہوتو ۲۵ سال کا ہونے تک اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا اس کے بعد چاہے وہ سفیہ ہی رہے، اس کا مال اسے سپرد کردیا جائے گا اور اس سے پہلے اگر اس نے کوئی تصرف کیا ہوتو نافذ سمجھا جائے گا.

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ۲۵ سال کے بعد بھی اگر سمجھداری کا ظہور نہ ہوتو اسے مال سپرد نہ کیا جائے گا جب تک وہ سمجھدار نہ ہوجائے اور اس کے تصرفات بھی نافذ نہ ہونگے۔ اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

ولأبی حنیفة ان منع المال عنه بطریق التادیب ولایتأدب بعد هذا ظاهرا و غالبا ألاتری انه قد یصیر جدا فی هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع ولأن المنع باعتبار اثر الصبا وهوفی اوائل البلوغ وینقطع بتطاول الزمان فلایبقی المنع و لهذا قال ابو حنیفة لوبلغ رشیدا ثم صار سفیها لایمنع المال عنه لأنه لیس باثر الصبا. هدایه : ۳۵۵/۳۔

صاحبؒ ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کی دو دلیلیں دی ہیں، ایک یہ کہ سفیہ سے اس کا مال

بطریق تادیب کے روکا گیا ہے کہ فضول خرچی وغیرہ پراس کو تنبیہ ہو،اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ادب کا محل بھی ہواس لئے کہ آدمی عموماً عمر کے ایک مرحلہ تک ادب سیکھ پاتا ہے،اس کے بعد معاملہ کافی دشوار ہو جاتا ہے اور ناامیدی ظاہر ہو جاتی ہے اور ظاہر اور غالب یہی ہے کہ پچیس برس کے بعد اس سے ادب سیکھنے کی توقع نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ بسا اوقات ان عمر میں آدمی دادا بھی بن جاتا ہے مثلا بارہ برس کی عمر میں اس کا لڑکا ہوا پھر بارہ برس اور چھ ماہ پر اس کے لڑکے کا لڑکا ہوا تو پچیس برس کی عمر میں تو وہ دادا ہو گیا تو جب اتنی مدت میں اس کی فرع بھی اصل ہوگئی تو اب وہ اپنی اصل کے انتہا کو پہنچ چکا اور اب ادب آنیکی کوئی توقع نہیں رہی لہٰذا مال روکنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

امام صاحبؒ کی دوسری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بلوغ کے بعد رشد ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے مال اس لئے روکا گیا تھا کہ ممکن ہے کہ ابھی اس کے اندر سے بچپنے کا اثر گیا نہ ہو جس کی وجہ سے اس میں رشد ظاہر نہ ہوا ہو اور عموماً ابتداء بلوغ کے زمانہ میں بچہ میں سفاہت ہوتی ہی ہے، جو وقت گذرنے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور بلوغ کی مدت اٹھارہ سال ہے،اس کے بعد ابتدائی مدت تمیز کا اعتبار کریں گے،یعنی جس طرح شریعت نے بچہ کی پیدائش سے سات سال تک اسے کسی چیز اور حکم کا پابند نہیں بنایا اس کے بعد اسے نماز کا حکم دیا جاتا ہے، اسی طرح بلوغ کے بعد بھی سات سال تک اس میں رشد کے ظہور کا انتظار کیا جائے گا،اس کے بعد اس کا مال اسے سپرد کر دیا جائے گا، چاہے رشد ظاہر ہو یا نہ ہو۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔

مجمع الأنہر میں تنویر اور قاضی خان کے حوالہ سے منقول ہے کہ فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔

اذ الأمر بالدفع عند ايناس الرشد فلا يجوز الدفع قبل العلم بالرشد لأن علة المنع هى السفيه فبقى المنع مادامت العلة باقية فلا يكون للزمان دخل هنا وفى التنوير نقلا عن الخانية وبقولهما يفتى (مجمع الأنهر :٥٣/٤ كوئٹه پاكستان، الدر المنتقى:٥٤/٤ كوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

لابسفهه یعنی لایحجر علیه بسبب السفه عندالإمام وقال ابو یوسف ومحمد یحجر علیه ـالی ان قال ـ وفی البزازیة والفتوی علی قولهما. البحر الرائق :۱۴۵/۸ـ۱۴۶ زکریا، الفقه الحنفی وادلته:۵٦/۳ مکتبة الشیخ دیوبند)

دین میں مدیون کا مال فروخت کرنا

امام صاحبؒ کے نزدیک مفلس مدیون پر پابندی نہیں لگائی جائیگی البتہ قرض خواہوں کے مطالبہ پر اسے قید ضرور کردیا جائیگا تا کہ اگر اس کے پاس مال ہوتو ظاہر کرے اور قرض ادا کرے، اور اگر وہ مال ہونے کے باوجود قرض کی ادائیگی نہیں کرر ہا اور قرض دراہم ودنانیز ہوا اور اس کے پاس مال بھی دراہم ودنانیر ہوتو قاضی مدیون کی اجازت کے بغیر قرض خواہوں کو ان کا قرض ادا کردے گا ،لیکن اگر اس کے پاس زمین جائداد وغیرہ اسباب ہوتو قاضی بلا اذن مدیون اسے فروخت کر کے قرض ادانہیں کرے گا۔صاحبین فرماتے ہیں کہ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مدیون پر حجر بھی لگایا جائے گا اور اس کے تصرفات پر بھی پابندی لگا دی جائیگی اور اگر وہ مال ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرتا ہو بلکہ منع کرتا ہوتو قاضی اس کو بیچ کر قرض ادا کردے گا چاہے اس کا مال نقود یا زمین جائداد کی شکل میں ہو۔

وقال أبو حنيفة لا احجر فی الدين علی المفلس واذا وجبت الديون علی رجل مفلس وطالب غرمائه حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه وان كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم ولكن يحبسه أبدا حتی يبيعه فی دينه ، وان كان له دراهم ودينه دراهم او علی ضد ذلك، قضاه القاضی بغير أمره وان كان دينه دراهم وله دنانير او علی ضد ذلك باعها القاضی فی دينه وقال ابويوسف ومحمد اذاطلب غرماء المفلس الحجرعليه حجر القاضی عليه ومنعه من البيع والتصرف والاقرارحتی لايضر بالغرماء وباع ماله ان امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص۔(قدوری : ۳۲۰ / ۳۲۱ بشری)

خلاصہ یہ کہ مال ہونے کے باوجود قرض ادا نہ کرے تو قاضی کو اس میں تصرف کا حق ہوگا یا نہیں ،امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کا دین دراہم ودنانیر ہوا اور اس کے پاس مال بھی دراہم ونانیر ہوتو قاضی کو حق ہوگا کہ مدیون کی اجازت کے بغیر اس کے مال کے ذریعہ اس کا قرض ادا کر

دے اور اگر اس کے پاس نقود کی شکل میں مال نہ ہو بلکہ زمین جائداد وغیرہ ہو تو قاضی کو اس کو بیچ کر قرض ادا کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے مال میں قاضی کو تصرف کا حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کو بیچ کر اس کا قرض ادا کرے۔

قاضی کے تصرف کے سلسلہ میں صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

وباع دنانیره بدراهم دینه وبالعکس استحسانا لإتحاد هما فی الثمنية لایبیع القاضی عرضه ولاعقاره للدين خلافا لهما، وبه أی بقولهما يبيعهما للدين يفتى اختيار وصححه فی تصحيح القدوری ويبيع كل مالا يحتاجه فی الحال.وفی هامشه ای العرض والعقار، وأشار بهذا التفسيرالى أن ماعداه لاخلاف فيه قال فی التبين، ثم عند هما يبدأ القاضی ببيع النقود ثم العروض ثم العقار وقال بعضهم يبدأ ببيع ما يخشى عليه التوى من عروضه ثم بمالا يخشى عليه ثم بالعقار.

فالحاصل أنه يبيع ماكان أنظر له ويترك عليه دست من ثيابه، يعنى بدلة، وقيل دستان لأنه اذا اغسل ثيابه لابد له من ملبس. (شامی : ۹/ ۳۲۱ زکریا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وينفق من مال المفلس عليه وعلى من تلزمه نفقته والفتوى على قولهما فی بيع ماله لإمتناعه وتباع النقودثم العروض ثم العقار ويترك له دست من ثياب بدنه وقيل دستان.(ملتقى الابحر:۱۸٤/۲ بیروت)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

والفتوى على قولهما فی بيع ماله لإمتناعه اختاره فی الإختيار وصححه فی تصحيح القدوری وعليه التنوير.(الدر المنتقى :٥٨/٤، کئٹه)

مال بیچنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی مدیون کے دنانیر کو دراہم کے بدلے میں یا اس کے برعکس استحسانا بیچے گا اس لیے کہ دونوں ثمنیت میں برابر ہے۔

قاضی مدیون کے زمین، جائداد کو نہیں بیچے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام ہی چیزوں کو اداء

دین کے لیے بیچا جائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک مال بیچنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی پہلے نقود پھر سامان پھر زمین وغیرہ کو بیچے گا۔ ایک قول کے مطابق پہلے ان سامان کو فروخت کیا جائے گا جس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو پھر وہ جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو پھر زمین۔

خلاصہ یہ کہ جس طریقہ میں زیادہ فائدہ ہو اس کے مطابق فروخت کرے گا اور ایک یا دو جوڑے کپڑے اس کی ضرورت کے لیے چھوڑ دے گا۔

بلوغ کی علامات

(۲) لڑکے کے بالغ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسے احتلام ہو جائے یا وطی میں انزال ہوا ہو یا عورت کو حاملہ کرے۔

لڑکی کے بالغ ہونے کی علامت یہ ہے کہ اسے حیض آتا ہو یا احتلام ہوتا ہو یا حمل ٹھہر جائے۔ اگر یہ علامتیں نہ پائی جائیں تو امام صاحبؒ کے نزدیک لڑکا اٹھارہ سال اور لڑکی سترہ سال پورے کرلے تو وہ بالغ سمجھے جائیں گے اور صاحبینؒ کے یہاں دونوں کے لئے ۲۰ سال بلوغ کی عمر ہے۔

وبلوغ الغلام بالاحتلام والانزال والاحبال اذا وطئ فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثماني عشرة سنة عند أبي حنيفة و بلوغ الجارية بالحيض والاحتلام و الحبل فان لم يوجد فحتى يتم لها سبعة عشر سنة.

وقال ابويوسف ومحمد اذا تم للغلام والجارية خمس عشر سنة فقد بلغ. (قدوری ۳۱۹، بشرى الاختيار: ۱۰۲/۲ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے تین روایتیں منقول ہیں۔

(۱) لڑکا اٹھارہ برس اور لڑکی سترہ برس میں بالغ ہوتی ہے۔ (۲) دونوں پندرہ سال میں بالغ ہوتے ہیں، (۳) لڑکا انیس برس میں۔

صاحب ہدایہؒ نے پہلی روایت کو امام صاحب کا راجح اور مفتی بہ قول قرار دیا ہے، بعض مشائخ

نے اٹھارہ اورانیس برس والے قول میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے کر کے انیس میں داخل ہو جائے، لیکن بقول بعض مشائخ کے صحیح یہی ہے کہ لڑکا اپنا انیسواں سال مکمل کر لے۔

بہر کیف صاحب ہدایہؒ نے پہلی روایت کو امام صاحب کا قول مختار قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وله قوله تعالى " حتى يبلغ اشده" واشد الصبى ثمانى عشر سنة هكذا قاله ابن عباس وتابعه القتبى وهذا اقل ماقيل فيه فبنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نشؤهن وادراكهن اسرع فنقصنا فى حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التى يوافق واحد منها المزاج لامحالة. هداية : ٣٥٨/٣ـ

امام صاحبؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ باری تعالی کے قول " حتى يبلغ أشده "میں اشدہ کی کئی تفسریں کی گئی ہیں، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۵ سال وغیرہ البتہ ابن عباسؓ سے سب سے کم مقدار ۱۸ سال منقول ہے جس کو قتبی نے بھی اختیار کیا ہے نیز یہ اقل الاقوال ہونے کی وجہ سے زیادہ متیقن بھی ہے لہذا اسی پر حکم کا مدار رکھا جائے گا۔

علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح نہیں دی ہے صاحب درمختار نے صاحبینؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

فحتى يتم لكل منهما خمس عشرة سنة به يفتى (الدر المختار:٢٢٦/٩)

ہندیہ میں ہے:

والسن الذى يحكم يبلوغ الغلام والجارية اذا انتهيااليه خمس عشرة سنة عند ابى يوسفؒ ومحمدؒ وهو رواية عن ابى حنيفة وعليه الفتوى۔ (هندية: ٦١/٥ التصحيح والترجيح:٣٤٣)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

يحكم ببلوغ الغلام بالاحتلام أو الإنزال أو الاحبال وببلوغ الجارية بالحيض أو الإحتلام أو الحبل فان لم يوجد شيئ من ذلك فاذا تم له ثمانى عشرة سنة ولها سبع

عشـرة سنة. وعـنـدهـمـا اذا تـم خـمـس عشـرة سنة فيهما وهو رواية عن الإمام وبـه يفتى. (ملتقى الابحر:۱۸۵/۲ بيروت)

مدیون پر حجر

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مدیون کے قید خانے سے نکلنے کے بعد قاضی اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو؛ بلکہ قرض خواہ اس کے پیچھے لگے رہیں، لیکن اسے تصرف کرنے اور سفر کرنے سے نہ روکیں اور اس کی کمائی میں سے جو بچے وہ لے لیں اور اپنے دین کے بقدر آپس میں تقسیم کرلیں۔

اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب حاکم مدیون کی مفلسی کا اعلان کردے تو وہ اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل ہوجائے الا یہ کہ وہ بینہ قائم کردے کہ مدیون کو مال حاصل ہوا ہے۔

ولايحول بينـه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس بل يلازمونه و لايمنعونه من التصرف والسفر ويأخذون فضل كسبه فيقسم بينهم بالحصص وقال ابويوسف ومحمد اذا فلسه الحاكم حال بينه وبين غرمائه الا أن يقيموا البينة أنه قد حصل له مال. (قدوری: ۳۲۲ بشرى، الاختيار:۱۰۶/۲ بيروت)

اصل اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک قضاء بالافلاس صحیح نہیں ہے کیوں کہ مال آنی فانی چیز ہے نیز اس لیے بھی کہ گواہ تو صرف ظاہری احوال پر گواہی دے سکتے ہیں لیکن واقعی حقیقت حال کیا ہے وہ اس پر مطلع نہیں ہوسکتے اس لئے کہ ممکن ہے اس نے مال چھپا کر رکھا ہو جہاں تک گواہوں کی رسائی نہ ہوسکتی ہو۔ چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ گواہوں کی گواہی دفعیہ کے کام آسکتی ہے لیکن اس سے قرض خواہوں کا حق ملازمت باطل نہ ہوگا۔ ہاں امام صاحبؒ کے یہاں اتنی گنجائش ہے کہ مدیون کو کچھ وقت قید کردیا جائے تاکہ اگر اس کے پاس کہیں کچھ مال ہو تو قید کی وجہ سے وہ ظاہر کردے۔ اور قید کے باوجود اگر وہ ظاہر نہ کرے تو پھر اس کو اور اس کے قرض خواہوں کو چھوڑ دیا جائے گا۔

جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک قضاء بلافلاس معتبر ہے چنانچہ جب مدیون مفلس ثابت ہوگیا تو

مالداری تک اسے مہلت دی جائیگی اس سے پہلے حاکم قرض خواہوں کواس سے دور رکھے گا، الا یہ کہ وہ بینہ کے ذریعہ مدیون کے پاس مال کا ہونا ثابت کردے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ مدیون کے قید سے نکلنے کے بعد حاکم اس کے اور قرض خواہوں کے درمیان حائل نہ ہو قرض خواہ اس کے پیچھے لگے اور جو بھی اس کے پاس مال آوے اس میں سے زائد نفقہ سے بچا ہوا لے لے۔

جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ حاکم درمیان میں حائل ہو جائے گا، یعنی معاملہ اپنے ہاتھ میں رکھے گا اور قرض خواہوں کو بار بار مطالبہ سے روکے گا اگر ان کے پاس کوئی گواہ ہو کہ مفلس کے پاس مال ہے تو ان کو مطالبہ کی اجازت دی جائیگی۔

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

وعند أبی حنیفة لا یحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالی غاد ورائح و لان وقوف الشهود علی عدم المال لایتحقق الاظاهرا فیصلح للدفع لالإبطال حق الملازمة۔ (هدایه :۳/ ۳۶۱ مکتبه بلال)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

ولم یمنع غرمائه عنه علی الظاهرفیلا زمونه نهارا لا لیلا .

قوله علی الظاهر ای ظاهر الروایة وهو الصحیح۔(شامی :۸/ ۷۰ زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وفی الخانیة وبعد ما خلی سبیله هل لصاحب الدین أن یلازمه؟ اختلفوا فیه والصحیح ان له أن یلازمه ۔(هندیة : ۳/ ۴۱۵ زکریا)

کتاب الإقرار

ظرف اور مظروف کے ضمان کا قاعدہ

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر دس کپڑوں میں ایک کپڑا ہے تو شیخینؒ کے نزدیک

اس کے ذمہ صرف ایک کپڑا لازم ہوگا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گیارہ کپڑے لازم ہوں گے۔

وان قال له علی ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه عند ابی حنیفة وأبی یوسف الا ثوب واحد وقال محمد یلزمه أحد عشر ثوبا. (قدوری :۳۲۹ بشری)

صاحب ہدایہؒ نے اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ صرف امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے اور انہیں کے قول کو راجح قرار دیا ہے نیز صاحب تبیین نے بھی یہی لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے ساتھ صرف امام ابو یوسف کا اختلاف ہے امام صاحب پہلے اس کے قائل تھے بعد میں انہوں نے رجوع کرلیا تھا۔

وان قال ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه الاثوب واحد عند ابی یوسفؒ (هدایه:۳/ ۲٤۰ بلال)

وفی التبیین : لأبی یوسفؒ وهو قول ابی حنیفةؒ اولا(تبیین :٤٢٦/٥ زکریا)

صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ولابی یوسف أن حرف فی یستعمل فی البین والوسط ایضا قال الله تعالی : فادخلی فی عبادی أی بین عبادی فوقع الشك والأصل براءة الذمم علی ان کل ثوب موعی ولیس بوعاء فتعذ رحمله علی الظرف فتعیین الاول محملا۔ (هدایه:۲٤۰/۳ مکتبه بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ''فی'' ظرف کی طرح درمیان اور وسط کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ باری تعالی کے قول 'فادخلی فی عبادی' میں ہے کہ میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ ؛چنانچہ جب ''فی'' ظرف اور وسط دونوں کے معنی میں آتا ہے تو شک پیدا ہوگیا اور اصل چونکہ ذمہ کا بری ہونا ہے لہذا ظرف کا معنی مراد نہ لے کر وسط کا معنی مراد لیں گے، تاکہ بغیر حجت قویہ کے کسی پر زائد چیز کا لزوم نہ ہو، نیز ہر کپڑا اپنے سے پہلے کپڑے کے لئے مظروف ہے، ظرف وہ کپڑا بنے گا جس کو سب سے نیچے رکھا گیا ہو لہذا جب دس کپڑوں میں ایک کپڑا ظرف بنا تو ''فی'' کو ظرف کے معنی میں لے کر تمام کو کیسے ظرف ٹھہرایا جا سکتا ہے لہذا یہ متعین ہوگیا کہ ''فی'' یہاں وسط کے معنی

میں ہے یعنی اس نے دس میں سے ایک کپڑا لیا ہے، لہٰذا وسط کے معنی متعین ہوئے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں فرمائی ہے بس ایک ضابطہ ذکر کیا ہے کہ ان جیسے مسائل میں دیکھا جائے گا کہ اگر ظرف کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو تو دیکھیں گے کہ ظرف کو نقل کرنا ممکن ہے یا نہیں؛ اگر ہے تو ظرف اور مظروف دونوں مراد ہوں گے اور اگر نہیں ہے تو شیخینؒ کے نزدیک صرف مظروف کے معنی مراد ہونگے جیسے کہ غصب موجب ضمان ہوتا ہے وہ غیر منقول میں متحقق نہیں ہوتا اور اگر کوئی دعوی کرے کہ اس نے مظروف کو منتقل نہیں کیا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اس لئے کہ اس نے غصب تام کا اقرار کیا ہے اور جب وہ مطلق ہے تو کمال معنی پر ہی محمول کیا جائیگا۔

جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں لازم ہونگے اس لئے کہ غیر منقول کا غصب ان کے یہاں متصور ہے اور اگر اس کو ظرف حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو دونوں کے نزدیک صرف مظروف مراد ہوگا؛ جیسے کوئی کہے کہ فلاں کے مجھ پر ایک درہم ہے ایک درہم میں، تو دوسرا لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

الأصل فی جنس هذه المسائل أن الظرف ان امكن أن يجعل ظرفا حقيقة ينظر: فان امكن نقله لزماه، وان لم يمكن نقله لزمه المظروف خاصة عندهما، لأن الغصب الموجب للضمان لايتحقق فی غير المنقول، ولو ادعى أنه لم ينقل المظروف لايصدق لأنه أقر بغصب تام اذ هو مطلق فيحمل على الكمال وعند محمد لزماه جميعا لأن غصب المنقول متصور عنده وان لم يمكن أن يجعل ظرفا حقيقة لم يلزمه الا الأول كقولهم درهم فی درهم لم يلزمه الثانی لأنه لا يصلح أن يكون ظرفا۔(شامی: ۳٦٤/۸ زكريا)

خلاصہ یہ کہ بقول علامہ شامی کے امام محمدؒ کا شیخین سے یہ اختلاف اصولی ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں شیخینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے،۔

وقال محمد يلزمه احد عشر ثوبا والمعول عليه قولهما عند النسفی والمحبوبی

وغیرهما(التصحیح الترجیح:۲٤۸)

علامہ حلبیؒ فرماتے ہیں:

وإن بثوب فی عشرة اثواب لزمه ثوب واحد عند أبی یوسف وأحد عشر عند محمد (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر:۱۲۱/۲ بیروت)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وإن اختلف فی اقراره بثوب فی عشرة اثواب لزمه ثوب واحد عند أبی یوسف وأحد عشر ثوبا عند محمد لأن النفیس قد یلف فی عشرة قلنا الثوب لا یُصان فی عشرة عادةً بل لا تکون وعاءً..... وهو قول الإمام.

قلت وبه جزم فی التنویر وقدمه المصنف واعتمده صاحب الدر وغیره فکان هو المعتمد (الدر المنتقی:۴۰۳/۳،کوئٹه)

علامہ غنیمیؒ فرماتے ہیں:

وإن قال له علی ثوب فی عشرة اثواب لم یلزمه عند أبی حنیفة وأبی یوسف..... الصحیح قولهما(اللباب:۸۰/۲ مکتبة علمیة بیروت)

'ایک سے دس تک' کے اقرار کا مطلب

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر ایک درہم سے دس درہم تک باقی ہے۔تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے،اس پر ابتداء اور مابعد کی چیز لازم ہوگی انتہاء کی ساقط ہوجائیگی۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے۔

واذا قال: له علیَّ من درهم الی عشرة، لزمه تسعة عند ابی حنیفةؒ، یلزمه الابتداء وما بعده ویسقط الغایة وقالایلزمه العشره کلها. قدوری : ۳۲۹۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ کتاب الطلاق، باب ایقاع الطلاق میں امام صاحبؒ کی دلیل ذکر فرماتے ہیں

ولأبی حنیفة ان المراد به الأکثر من الاقل والاقل من الاکثر فانهم یقولون سنی من ستین الی سبعین وما بین ستین الی سبعین ویریدون به ما ذکرناه (هدایه : ۳۸۰/۲

مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ اس سے مراد کم سے زیادہ اور زیادہ سے کم مراد ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ ان جیسے جملوں میں ابتداء شامل ہوتی ہے انتہاء نہیں، چنانچہ لوگ بولتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر تک ہے یا ساٹھ اور ستر کے درمیان ہے اس سے ساٹھ سے زیادہ اور ستر سے کم مراد لیتے ہیں.

خلاصہ یہ کہ یہاں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان ایک اصولی اختلاف پر مسئلہ مختلف فیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ غایت مغیہ میں داخل ہوگا یا نہیں، امام صاحبؒ کے نزدیک غایت اولی داخل ہوگی ثانیہ نہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اولی اور ثانیہ دونوں داخل ہوگی۔ علامہ شامی نے صراحۃً کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے البتہ امام صاحب کی دلیل اخیر میں ذکر کر کے ایک وجہ ترجیح ذکر کی ہے۔

قوله تسعة عند ابی حنیفة وقالا یلزمه عشرة وقال زفر ثمانیة وهو القیاس لانه جعل الدرهم الأول والآخر حدا والحدلایدخل فی المحدود ولهما أن الغایة یجب أن تکون موجودة اذالمعدوم لایجوز ان یکون حدا للموجود و وجوده یوجبه فتدخل الغایتان وله أن الغایة لاتدخل لأن الحد یغایر المحدود لکن هنالابد من ادخال الأولی لأن الدرهم الثانی والثالث لایتحقق بدون الأولی فدخلت الآیة الأولی ضرورة ولاضرورة فی الثانیة. (شامی :۳٦٥/۸ زکریا)

یعنی امام صاحب فرماتے ہیں کہ غایت مغیہ میں داخل نہیں ہوتی اس لئے کہ حد محدود کے مغایر ہوتا ہے لیکن یہاں غایت اولی کو داخل کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ دوسرا اور تیسرا درہم پہلے کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا، لہذا غایت اولی ضرورت کی بناء پر داخل ہوگا اور دوسرے میں کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے وہ داخل نہیں ہوگا۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے:

واذا قال له علی من درهم إلی عشرة لزمه تعسة عن ابی حنیفة فیلزمه الابتداء وما بعده و تسقط الغایة وهذا أصح الاقاویل عند المحبوبی والنسفی. (التصحیح

والترجيح: ٢٤٩ بيروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وفـي قـولـه لـه عـلـيّ مـن دراهـم الى عشرة او ما بين درهم الى عشرة يلزمه تسعة وعندهما عشرة(القول المقدم فيه راجح كما هو دأبه) (منتقى الأبحر:١٢١/٢)

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وان قـال لـه علي من درهم الى عشرة...... لزمه تسعة عندأبي حنيفة فيلزمه الابتداء وما بـعده وتسقط الغاية وهذا أصح الاقاويل عند المحبوبي والنسفي(اللباب :٨١/٢ مكتبة علمية بيروت)

اقرار میں 'کثیر دراھم' کا مطلب

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر کثیر دراہم ہیں تو صاحبین کے نزدیک اس پر دوسو درہم لازم ہوں گے اور امام صاحبؒ کے نزدیک دس دراہم لازم ہوں گے۔

وان قال دراهم ..... كثيرة فعشرة وقالا مائتان (الاختيار :٢/ ١٣٩ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فراماتے ہیں:

ولـه ان الـعشـرة اقـضـى مـا ينتهي اليه اسم الجمع يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر درهما فيكون هو الأكثر من حيث اللفظ فينصرف اليه (هدايه :٣ /٢٣٨)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس کا عدد جمع کثرت کے مصداق کا ادنی اور جمع قلت کا منتہی ہے کہا جاتا ہے کہ عشرۃ دراہم پھر کہا جاتا ہے احد عشر درھما تو لفظ کے اعتبار سے یہی جمع ہے تو اسی کی جانب پھیرا جائیگا۔

علامہ شامی نے بھی صاحب ہدایہؒ کی بات نقل کر کے خاموشی اختیار کر لی ہے کسی قول کی ترجیح نہیں فرمائی۔

قـولـه اسـم الجمع يعني يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر فيكون هوالأكثر من حيث اللفظ كما في الهداية (شامي: ٨/ ٣٥٥ زكريا)

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

فان قال دراهم کثیرة لم یصدق فی اقل من عشرة قال فی الهداية هذا عند ابی حنیفة وعند هما لم یصدق فی اقل من مئتین واعتمد قول الامام النسفی والمحبوبی وصدر الشريعة (التصحيح الترجيح : ٢٤٨) بيروت

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

وان قال له علیّ دراهم کثیرة لم یصدق فی اقل من عشرة دراهم..... وهذا عند أبی حنیفة..... وقال فی التصحیح واعتمد قول الامام النسفی والمحبوبی وصدر الشریعة.(اللباب:٧٧/٢ مکتبة علمیة بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ودراهم کثیرة (أی لو أقر بدراهم کثیرة) عشرة عند أبی حنیفة وعندهما نصاب (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر:١٢٠/٢ بیروت)

شراب یا خنزیر کی قیمت کا اقرار

اگر کسی نے یہ اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر خنزیر یا شراب کے ہزار درہم ہے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے، اور اس کی تفسیر قابل قبول نہ ہوگی۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے موصولاً یہ کلام کیا ہے تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔

وإن قال من ثمن خنزیر أو خمر لزمته وقالا: لا یلزمه ان وصل (الاختیار:١٤٥/٢ بیروت) قدوری : ٣٣١ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنه رجوع لان ثمن الخمر والخنزیر لا یکون واجبا واول کلامه للوجوب. (هدایه: ٢٤٤/٣ مکتبه بلال)

یعنی مقر کا اقرار کرنے کے بعد ''من ثمن خمر'' کہنا یہ اقرار سے رجوع کرنا ہے، کیونکہ خمر اور خنزیر کا ثمن واجب نہیں ہوتا، لہٰذا صدر کلام سے جو واجب ہوا تھا آخر کلام سے اس کو باطل کرنا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں ہے چنانچہ اس پر ہزار لازم ہوں گے، اس مسئلہ میں بھی علامہ شامی نے کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی ہے۔

البتہ الدر المنتقی فی شرح الملتقی میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے

لو قال من ثمن خمر او خنزیر أو قمار أو حر او میتة أو دم فیلزمه مطلقا ولایصدق لما ذکرنا الا اذا صدقه أو أقام بینة وهذا عنده وعند هما إن وصل صدق والمعتمد الأول. (الدر المنتقی فی شرح الملتقی : ۳ / ۳۱۰ کوئٹه)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لوقال له علیّ الف درهم من ثمن خمر أو خنزیر له الألف۔(فتاوی سراجیة: ٤٩٤ زم زم افریقه)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال من ثمن خمر أو خنزیر لایصدق (القول المقدم فیه راجح)۔(ملتقی الابحر: ۱۲۳/۲ بیروت)

مقر اور مقر له کے درمیان کھرے کھوٹے کا اختلاف

اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کے مجھ پر سامان کی قیمت کے ہزار روپئے ہیں اور وہ کھوٹے ہیں، پھر مقر لہ نے کہا کہ کھرے تھے تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس پر کھرے دراہم لازم ہوں گے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ موصولاً کہا ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر مفصولا کہا ہے تو تصدیق نہیں کی جائیگی۔

وان قال له علی الف من ثمن متاع وهی زیوف فقال المقرله جیاد لزمه الجیاد فی قول ابی حنیفة.

وقال ابویوسف و محمد ان قال ذلك موصولا صدق وان قاله مفصولا لایصدق (قدوری : ۳۳۱ بشری، الاختیار: ۱٤٥/۲)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان هذا رجوع لان مطلق العقد یقتضی وصف السلامة عن العیب و الزیافة عیب ودعوی العیب رجوع عن بعض موجبه وصار کما اذاقال بعتکه معیباً وقال المشتری بعتنیه سلیما فالقول للمشتری لما بینا.(هدایه:۳/ ۲٤٤ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ اقرار کے بعد سامان میں عیب کا دعوی کر کے رجوع کرنا ہے، اس لیے کہ مطلق عقد سلامتی کا تقاضہ کرتا ہے یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کوئی یہ کہے کہ میں نے تیرے ساتھ عیب دار مبیع فروخت کی تھی اور مشتری کہے نہیں صحیح سالم فروخت کی تھی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا کیوں کہ مطلق عقد اسی بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مبیع بے عیب صحیح سالم ہو۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی کے قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے.

ولو قال له علی ألف من ثمن متاع وهی زیوف فقال المقرله جیاد، لزمه الجیاد .... واعتمد قوله المذکورون قبله أی البرهانی والنسفی وصدر الشریعة وأبو الفضل الموصلی۔(التصحیح الترجیح:۲۵ بیروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال من ثمن متاع او اقرضنی وهی زیوف او نبهرجة لزمه الجیاد وقالا یلزمه ما قال ان وصل (القول المقدم فیه راجح) (ملتقی الابحر:۱۲۳/۲،بیروت) مثله فی فتاوی قاضیخان حیث قدم قول الإمام کما هو دأبه فی تصریح الراجح :۱۴۳/۳ زکریا)

مبهم اقرار کا حکم

اگر مقر نے مبہم اقرار کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اقرار صحیح ہو جائے گا۔

وإن أبهم الإقرار لم یصح عند ابی یوسفؒ و قال محمدؒ یصح.(قدوری ۳۳۲/ بشری)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی یوسف ان الإقرارمطلقه ینصرف الی الإقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد المأذون وأحد المتفاوضین علیه فیصیر کما اذا صرح به۔(هدایه: ۲۴۱/۳ مکتبة بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مطلق اقرار ہے اور مطلق اقرار سبب تجارت کے اقرار پر محمول کر دیا جاتا ہے، اسی بناء پر عبد ماذون یا متفاوضین میں سے کوئی ایک شریک اگر کوئی مطلق اقرار کرے تو سبب تجارت پر محمول کیا جاتا ہے، چنانچہ مقر کا مبہم اقرار ایسا ہی ہوگیا کہ گویا اس نے

صراحتاً یہ اقرار کیا ہو کہ حمل کا یہ مال مجھ پر تجارت کی وجہ سے لازم ہے اور اس طرح کا چونکہ صریح اقرار باطل ہوتا ہے تو مبہم اقرار بھی باطل ہوگا۔

علامہ علاء الدین آفندی نے تکملہ ردالمحتار میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

ثم قال:فظهر أن قول أبی یوسف هو المختار للفتوی(تكمه رد المحتار :۱۷۸/۱۲ زکریا)

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

واعتمد قول ابویوسف الامام البرهانی والنسفی وأبوالفضل الموصلی وغیرهم.(التصحیح والترجیح :۲۵۱ بیروت) یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

غلام غیر مقبوض کے ثمن کا اقرار

اگر کسی نے اقرار کیا کہ فلاں کے میرے ذمہ اس غلام کی قیمت کے ہزار روپئے ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا اور مقر نے غلام کی تعیین نہیں کی تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس پر ہزار روپئے لازم ہوں گے۔اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام کے موصول یا مفصول ہونے پر حکم دائر ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے

ولو قال له علی ألف من ثمن عبد لم اقبضه ولم یعینه لزمه الألف وصل أم فصل ولایصدق فی قوله ما قبضته ، لأن علی للإلزام....وقال ابویوسف و محمد ان صدقه فی انه ثمن صدق وصل ام فصل، وان كذبه ، .....ان وصل صدق والافلا.(الاختیار : ۱۴۵/۲ بیروت، قدوری ۳۳۰ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ کے بقول اس مسئلہ کی کئی صورتیں بنتی ہیں، تفہیم مسئلہ اور تنویر صورت کے پیش نظر ان تمام صورتوں کو بھی ذکر کیا جاتا ہے۔

اولا اس کی دو صورتیں ہیں (۱) مقر جس غلام کی قیمت کا اقرار کر رہا ہے اس کی اس نے تعیین کی ہوگی یا نہیں۔اگر کی ہے تو اس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں اور چاروں متفق علیہ ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) مقر نے جس غلام کے ثمن کا اقرار کیا ہے مقرلہ نے اس کی تصدیق کر کے غلام اس کے حوالہ بھی کر دیا تو مقر پر ہزار درہم لازم ہوں گے، اس لیے کہ اس کا حکم معاینۃ ثابت ہونے والی چیز کی طرح ہوگا۔

(۲) مقرلہ نے بیع کے سلسلے میں تو مقر کی تصدیق کر دی لیکن غلام کے بارے میں کہا کہ یہ غلام میرا ہے میں نے ایک اور غلام تمہیں بیچا ہے جو میں تمہیں سپرد کر چکا ہوں تو اس صورت میں بھی اس کے اقرار کی بناء پر مال لازم ہوگا، حصول مقصود یعنی مقر کے اقرار کردہ غلام پر اس کے قبضہ کے بعد مقر اور مقرلہ کے درمیان غلام کی تعیین میں اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑیگا۔

(۳) مقرلہ نے غلام کی بیع کے سلسلے میں مقر کی بات کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ یہ غلام تمہارا ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

(۴) مقرلہ نے بیع کے سلسلے میں مقر کی تصدیق کی لیکن غلام کے بارے میں کہا کہ یہ میرا ہے میں نے اس کے علاوہ ایک اور غلام تمہیں بیچا ہے تو چونکہ دونوں مدعی اور منکر ہیں، لہٰذا دونوں قسم کھائیں گے، مال بھی لازم نہ ہوگا اور غلام جس کے قبضہ میں ہے اسی کا رہے گا۔

اور عدم تعیین کی صورت میں اقرار مال کے بعد ''لم اقبضہ'' کے کلام کو امام صاحب رجوع عن الاقرار قرار دیتے ہیں اور رجوع درست نہیں ہے۔

جبکہ صاحبینؒ 'لم اقبضہ' کو کلام مغیر کے قاعدہ کے مطابق دیکھتے ہیں اور اس کے مطابق حکم کی تفصیل کرتے ہیں اور وہ اس طرح ہے:

(۱) مقرلہ نے سبب وجوب میں مقر کی تصدیق کی تو 'لم اقبضہ' کا کلام متصل ہو یا منفصل، مقر کی بات کا اعتبار ہوگا۔

(۲) مقرلہ نے سبب وجوب میں مقر کی تکذیب کی اور لم اقبضہ کا کلام متصل ہے تو کلام مغیر کے متصل ہونے کی وجہ سے مقر کی بات معتبر سمجھی جائیگی۔

(۳) مقرلہ نے سبب وجوب میں مقر کی تکذیب کی اور لم اقبضہ کا کلام منفصل ہے تو کلام مغیر کے منفصل ہونے کی وجہ سے مقر کی بات غیر معتبر ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے ان تمام صورتوں میں صاحبینؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے،

وان قال من ثمن عبد ولم يعينه لزمه الألف ولا يصدق فی قوله ما قبضت عند ابی حنيفة وصل ام فصل لأنه رجوع.....وقال ابو يوسف ومحمد ان وصل صدق ولم يلزمه شيئ وان فصل لم يصدق اذا انكر المقرله ان يكون ذلك من ثمن عبد وان اقرا انه باعه متاعا فالقول قول المقر. (هدايه:۳/ ۲۴۳ مكتبه بلال)

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی ہے۔علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وان قال له على ألفا من ثمن عبد اشتريته منه ولم أقبضه.... وان لم يعيينه لزمه الألف مطلقا وصل ام فصل... وهذا عنده وعندهما ان وصل صدق والمعتمد الأول. (الدر المنتقى:۳/ ۴۱۰ كراچى)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

اعتمد قوله البرهانی والنسفی وصدر الشريعة وأبو الفضل الموصل (التصحيح والترجيح: ۲۵۰ بيروت)

کتاب الاجارة

کرایے کے جانور کا ضمان

اگر مستأجر کے لگام کھینچنے یا مارنے سے چوپایا ہلاک ہو گیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مستأجر ضامن ہوگا۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا۔

وان كبح الدابة بلجامها أو ضربها فعطبت ضمن عند ابی حنيفةؒ وقال ابو يوسف ومحمد لايضمن۔(قدوری: ۳۴۱ بشرى ، الاختيار:۲/ ۵۶ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفة ان الإذن مقيد بشرط السلامة اذيتحقق السوق بدونها وهما للمبالغة فيقيد بوصف السلامة كالمرو رفی الطريق(هدايه: ۳/ ۳۰۲، مكتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستأجر کو مالک کی جانب سے جو اجازت ملی ہے وہ سلامتی کی شرط کے ساتھ مقید ہے کہ وہ چوپائے کا خیال رکھتے ہوئے اسے ہانکے، اور یہ کام لگام کھینچنے اور

مارے بغیر بھی ہوسکتا ہے اس لیے کہ مارنا اور لگام کھینچنا تو تیز ہنکالنے کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا اس میں اجازت وصف سلامتی کے ساتھ مقید ہوگی اور چونکہ مستأ جر نے اس کے خلاف کیا اس لیے وہ ضامن ہوگا، جیسے عام راستے میں چلنا جائز ہے لیکن سلامتی کے ساتھ، اسی بناء پر اگر راستے میں کسی کا نقصان کردے تو ضامن ہوگا۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔ البتہ فتاوی ہندیہ میں امام صاحب کے قول پر فتوی کی صراحت مذکور ہے:

واذا كبح الدابة بلجامها أى جذبها الى نفسه بعنف أو ضربها فعطيت ضمن عند ابى حنيفة و عليه الفتوى۔ (هندية: ٤٩٣/٤ مكتبه رشيديه كوئٹه، الجوهرة النيرة: ٥٨٢/١)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان كبحها او ضربها فعطبت ضمن خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ٣٧٩/٢۔

اجیر مشترک پر ضمان میں اختلاف

اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں اجیر مشترک اور اجیر خاص، اجیر مشترک جب تک عمل نہ کرلے، اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، جیسے رنگریز اور دھوبی، سامان اس کے قبضہ میں امانت سمجھا جائے گا اگر ہلاک ہوجائے تو امام صاحب کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا۔

والاجراء على ضربين: اجير مشترك و أجيرخاص فالمشترك من لا يستحق الأجرة حتى يعمل كالصباغ والقصار والمتاع امانة فى يده ان هلك لم يضمن شيئا عند ابى حنيفة وقالا يضمنه. (قدورى : ٣٤١ بشرى، الاختيار: ٥٦/٢ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وفى البدائع: لايضمن عنده ماهلك بغير صنعة قبل العمل أو بعده لأنه أمانة فى يده وهو القياس، وقالا يضمن الا من حرق غالب أو لصوص مكابرين وهو استحسان قال فى الخيرية: فهذه أربعة اقوال كلها مصححة مفتى بها، وما أحسن التفصيل الاخير و

الأول: قول ابی حنیفة وقال بعضهم: قول ابی حنیفة قول عطاء وطاوس وهما من کبار التابعین، وقولهما قول عمرو علی وبه یفتی احتشاما لعمرو علی وصیانة لأموال الناس۔ وفی التبیین : و بقولهما یفتی لتغیراحوال الناس وبه یحصل صیانة اموالهم لأنه اذاعلم أنه لایضمن ربما یدعی أنه سرق أوضاع من یده.(شامی: ۸۹/۹ زکریا)

وفی عقود رسم المفتی: إعلم ان کثیرا من الأحکام التی نص علیها المجتهد صاحب المذهب ، بناء علی ماکان فی عرفه وزمانه قد تغیرت بتغیر الازمان بسبب فساد أهل الزمان.... منه تضمین الأجیر المشترك. (شرح عقود رسم الفتی:۱۷۷،۱۷٦ زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وحکم الأجیر المشترك ان ما هلك فی یده من غیر صنعه فلا ضمان علیه فی قول أبی حنیفة..... وقال أبو یوسف و محمد ان هلك بأمر یمکن التحرز عنه فهو ضامن وإن هلك بأمر لایمکن التحرز عنه فلا ضمان۔ الی أن قال۔ و بقولهما یفتی الیوم لتغیر احوال الناس وبه یحصل صیانة أموالهم (هندیة:۵۰۰/٤ زکریا، الدر المنتقی:۵٤٤/۳ کوئٹه)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اجیر مشترک پر ضمان کے سلسلہ میں صحابۂ کرام کے زمانے سے ہی اختلاف ہے جیسا کہ حضرت علی اور حضرت عمرؓ کے قول سے معلوم ہوتا ہے اسی بناء پر علماء نے دونوں ہی قول کی تصحیح کی ہے۔

البتہ علامہ شامی کے بقول لوگوں کے احوال بدلنے اور حالات کے متغیر ہونے کی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا جائے گا، اس لیے کہ بقول علامہ زیلعی کے کہ اگر ان پر ضمان عائد نہ کیا جائے تو پھر وہ سامان کی حفاظت میں بے پرواہ ہوجاتے ہیں چاہے چوری ہو یا ہلاک ہوجائے جبکہ بعض حضرات تو چوری ہوجانے اور ہلاک ہوجانے کا بہانہ بنا کر مال ہڑپ لیتے ہیں۔

علامہ شامی نے طوری اور محیط کے حوالہ سے اجیر مشترک پر ضمان کی جو تین شرطیں لکھی ہیں اس کو بھی مدنظر رکھا جائے۔

مطلب : ضمان الأجیرالمشترك مقید بثلاث شرائط

و حاصل ما فی الطوری عن المحیط أن ضمان المشترك ما تلف مقید بثلاث شرائط : أن یکون فی قدرته رفع ذلك ، فلو غرقت بموج أو ریح أو صدمة جبل لا یضمن ، وأن یکون محل العمل مسلما إلیه بالتخلیة،فلو رب المتاع أو وکیله فی السفینة لا یضمن، وأن یکون المضمون مما یجوز أن یضمن بالعقد ، فلا یضمن الآدمی کما یأتی. شامی: ۹۲/۹)

اینٹ بنانے والے اجیر کی ذمہ داری کتنی ہے ؟

کسی نے اینٹیں بنانے والے کو اجرت پر لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اجرت کا مستحق اس وقت ہوگا جبکہ اینٹیں پاتھ کر کھڑی کردے.

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جب تک وہ تہ بہ تہ جما کر نہ رکھ دے اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

ومن استأجر رجلا لیضرب له لبنا: استحق الأجرة إذا أقامه عند أبی حنیفة وقال أبو یوسف ومحمد لایستحقها حتی یشرجه.(قدوری :۳٤٥ بشری، الاختیار :۵۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی کا مدار عرف پر ہے۔ چنانچہ جس زمانے اور علاقے میں جیسا عرف تھا اس کے مطابق فتوی ہونے کی بات فقہاء نے نقل کی ہے۔شامی میں ہے:

ولضرب اللبن بعد الإقامة وقالا أی جعل بعضه علی بعض وبقولهما یفتی ابن کمال معزیا للعیون۔ وفی هامشه وقولهما استحسان زیلعی، ولعله سبب کونه المفتی به،(رد المحتار مع در المختار:۲۳/۹ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وقد اعتمد قول الإمان الإمام المحبوبی والنسفی وقال فی العیون الفتوی علی قولهما،قلت کأنه لاتحاد العرف فیراعی إن اتحد.(التصحیح والترجیح : ۲۵٦۔

علامہ قاسم کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ عرف کی بناء پر صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے اور اسی وجہ سے علامہ شامی نے صاحبین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے، لہٰذا اگر کسی جگہ عرف اس کے خلاف ہو

تو فتوی اسی کے مطابق ہوگا، نیز مجمع الأنہر میں علامہ حلبی نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔
قیل الفتوی علی قولهما ، والعرف دیار نا علی ماقاله الإمام (مجمع الأنهر:۵۱۸/۳ کراچی کوئٹہ)

کپڑا آج اور کل سینے پر الگ الگ اجرت کا حکم

ایک شخص نے درزی کو کپڑے دیے اور کہا کہ اگر آج سی دے تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے تو نصف درہم ملے گا، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر آج ہی سی دے تو ایک ہی درہم ملے گا اور اگر کل سی دے تو اجرت مثل ملے گی، اور وہ بھی نصف درہم سے تجاوز نہیں کرے گی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، جس دن سی کے دے گا اس دن کی اجرت ملے گی۔
وان قال: ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم فان خاطه اليوم فله درهم،وان خاطه غدا فله أجرة مثله عند ابى حنيفة ولايتجاوز به نصف درهم.وقال ابويوسف ومحمد الشرطان جائزان وأيهما عمل استحق الأجرة.(قدوری :۳٤٦ بشری، الاختیار:۵۹/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:
ولابی حنيفة ان ذكر الغد للتعليق حقيقة ولا يمكن حمل اليوم على التاقيت لأن فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل واذا كان كذلك يجتمع فى الغد تسميتان دون اليوم فيصح الأول ويجب المسمى ويفسد الثانى ويجب اجر المثل لايجاوز به نصف درهم لانه هو المسمى فى اليوم الثانى.

وفى الجامع الصغيرلايزادعلى درهم ولاينقص من نصف درهم لان التسمية الأولى لاتنعدم فى اليوم الثانى فيعتبر لمنع الزيادة وتعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان فان خاطه فى اليوم الثالث لايجاوزبه نصف درهم عند ابى حنيفة هو الصحيح لانه اذا لم يرض بالتاخير الى الغد فبالزيادة عليه الى ما بعد الغد اولى(هدايه: ۳۱۳/۳ مكتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر نے عقد اجارہ کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ ایک آج کے دن کے ساتھ اور دوسری کل کے دن کے ساتھ۔ کل کا ذکر تو حقیقۃً تعلیق کے واسطے ہے اور آج کے دن کو مجازاً تعجیل پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ اس کے حقیقی معنی میعاد پر اس لیے کہ اس

میں وقت اور کام دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں، اس لیے کہ دونوں میں منافات ہے وقت کا لحاظ کرنے میں اجیر کو اجیر خاص ماننا پڑے گا جس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر وہ وقت پر صرف اپنی ذات کو سپرد کردے تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر عمل کا لحاظ کیا جائے تو اجیر مشترک سمجھا جائیگا جو بغیر عمل کے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا، لہذا لامحالہ آج کی شرط کو فساد سے بچانے کے لئے تعجیل پر محمول کیا جائے گا اور اس میں کوئی خرابی نہ ہونے کی وجہ سے آج ہی کام پورا کرنے پر بیان کردہ اجرت واجب ہوگی، اور تعلیق والی دوسری شرط میں چونکہ مذکورہ بالا خرابی لازم آتی ہے اس لیے وہ فاسد ہوجائیگی اور عمل کا عوض اجرت مثل واجب ہوگا اور وہ بھی نصف درہم سے زیادہ نہ ہوگا؛ اس لیے کہ اسی کو دوسرے دن کی اجرت قرار دی گئی تھی، نیز امام صاحب کے نزدیک تیسرے دن کی اجرت نصف درہم ہی ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق نصف درہم سے کم کردیا جائے گا صاحب ہدایہ کے بقول اس میں بھی امام صاحب کا قول راجح ہے۔

علامہ شامی نے اس مسئلہ میں کسی قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔ علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

واذا قال ان خطت هذا الثوب فارسيا الخ اعتمد قول الامام فی الخلافيات المذكورة الامام المحبوبی والنسفی وصدر الشريعة وأبو الفضل الموصلی ـ(التصحيح والترجيح:٢٥٦ بيروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو قال ان خطه اليوم فبدرهم او غدا فبنصفه فخاطه اليوم فله الدرهم وان خاطه غدا فله اجر المثل لايجاوز نصف درهم وقالا الشرطان جائزان(القول المقدم فيه راجح) (ملتقی الابحر : ١٦٦/٢ بيروت)

علی سبیل الترديد کسی ایک کام کے لیے دکان کا اجارہ

اگر دکان کے مالک نے اجیر سے یہ کہا کہ اگر تو نے اس دکان میں عطار کو کام کے لیے بٹھایا تو فی مہینہ ایک درہم کرایہ ہوگا اور لوہار کو بٹھایا تو دو درہم کرایہ ہوگا؛ تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح کا معاملہ کرنا درست ہے ان میں سے جو عمل کرے گا اس کی اجرت کا مستحق ہوگا۔

اورصاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اجارہ فاسد ہوگا۔

وان قال : ان سكنت فى هذا الدكان عطارا فبدرهم فى الشهر ، وان سكنته حدادا فبدرهمين جاز ، وأى الامرين فعل استحق المسمى فيه عند ابى حنيفة ، وقالا الاجارة فاسدة ، (قدورى ٣٤٦ بشرى ، الاختيار ٥٩/٢ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ولابى حنيفة انه خيره بين عقدين صحيحين مختلفين فيصح كما فى مسئلة الرومية و الفارسية وهذا لان سكناه بنفسه يخالف اسكانه الحداد ألا ترى انه لايدخل ذلك فى مطلق العقد وكذا فى اخواتها والاجارة تعقد للانتفاع و عنده ترتفع الجهالة ولواحتيج الى الايجاب بمجرد التسليم يجب أقل الاجرين لتيقن به ۔ هدايه ٣١٤/٣ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مستاجر کو دومختلف اورصحیح عقدوں میں اختیار دیا ہے،تو جیسے بحالت انفراد یہ عقد صحیح ہوتے ہیں، بحالت اجتماع بھی صحیح ہوں گے، جیسے رومی اور فارسی کپڑے کی سلائی کے مسئلہ میں کہ وہاں بھی دوصحیح عقدوں میں اختیار دیا گیا ہےاوراجیر جس کو متعین کرے اس کے مطابق اجرت بھی متعین ہوجاتی ہےاورعقد بھی درست ہوجاتا ہے۔اور یہ اس بناء پر کہ اجرت عمل سے واجب ہوتی ہے جوبھی عمل کرے گا اس کے مطابق اجرت بھی متعین ہوجائے گی اور جہالت بھی نہیں رہے گی،حتی کہ اگر مستاجر نے اجیر کوشئی مستاجرہ سپرد کردی اوراس نے ابھی تک اس سے کوئی نفع نہیں اٹھایا اورنفس تسلیم پر اجرت واجب کرنے یاوصول کرنے کی نوبت آئے تو دواجرتوں میں سے جواقل ہوگا وہ متیقن ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا۔گویاکسی صورت میں یہ عقد مفضی اِلی النزاع نہیں۔

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں امام صاحب کا قول مفتی بہ قرار دیا ہے،

واذا قال ان خطت هذاالثوب فارسيا الى ان سكنت فى هذا الدكان الخ اعتمد قول الامام فى الخلافيات المذكورة الامام المحبوبى والنسفى و صدرالشريعة وابوالفضل الموصلى ۔ التصحيح والترجيح ٢٥٦ بيروت

مشاع چیز کا اجارہ

مشاع چیز کو شریک کے علاوہ کسی اور کو اجرت پر دینا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

ولاتجوز اجارة المشاع عندأبی حنیفة إلا من الشریك وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ اجارة المشاع جائزة . (قدوری ۳۴۹ بشری)

اس مسئلہ میں دونوں قول مفتی بہ ہیں؛ البتہ اکثر علماء نے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے، صاحب ہدایہ امام صاحب کے قول کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

ولابی حنیفة انه آجر مالایقدر علی تسلیمه فلایجوز وهذا لان تسلیم المشاع وحده لایتصور والتخلیة اعتبرت تسلیما لوقوعه تمکینا وهو الفعل الذی یحصل به التمکن ولاتمکن فی المشاع بخلاف البیع لحصول التمکن فیه وأما التهایؤ فانما یستحق حکما للعقد بواسطة الملك وحکم العقد یعقبه والقدرة علی التسلیم شرط العقد وشرط الشیئ یسبقه ولایعتبر المتراخی سابقا، واما اذا آجرمن شریکه فالکل یحدث علی ملکه فلاشیوع والاختلاف فی النسبة لایضره علی انه لایصح فی روایة الحسن عنه ، وبخلاف الشیوع الطاری لان القدرة علی التسلیم لیس بشرط للبقاء وبخلاف ما اذاآجرمن رجلین لأناالتسلیم یقع جملة ثم الشیوع بتفرق الملك فیما بینهما طار ۔ (هدایة ۳۰۶/۳ مکتبه بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اجارہ کا مقصد عین شئی سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے جو کہ قبضہ کے بغیر ممکن نہیں اور قبضہ کے لیے سپردگی کا پایا جانا ضروری ہے اور وہ شئی معین ومفرز میں ہی ممکن ہے نہ کہ مشاع میں، لہٰذا قبضہ اور تسلیم ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ اصل مقصود ہے اجارہ بھی درست نہ ہوگا ۔

رہا مسئلہ تخلیہ کے تسلیم شمار ہونے کا تو وہ بالذات اور علی الاطلاق تسلیم شمار نہیں کیا جاتا بلکہ انہیں عقدوں میں شمار ہوتا ہے، جن میں تخلیہ سے عین شئی میں تصرف اور انتفاع پر قابو حاصل ہوجاتا ہو جیسے بیع کہ اس میں اصل مقصد تملیک رقبہ ہے، جس میں شیوع نقصان دہ نہیں ہے، جب کہ اجارہ

میں اصل مقصد عین شئ سے نفع اٹھانا ہے جو کہ غیر مقسوم میں ممکن نہیں، اس لیے اس میں تخلیہ سے بھی کام نہیں چلے گا، اور باری باری بطور تہایو کے بھی اس سے فائدہ اٹھانا صحیح نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ حکم عقد ہے جو کہ صحت عقد پر مرتب ہوگا، جب عقد ہی درست نہیں تو حکم عقد کیسے درست ہوگا۔ اور شریک کو اجرت پر دینا اس لیے جائز ہے کہ اس میں شیوع کا تحقق نہیں ہوتا ہے اس لیے کہ اس میں کل نفع اپنی ملک پر ہی حاصل ہوتا ہے، بعض نفع بحکم ملک اور بعض بحکم اجارہ، بس فرق اتنا ہے کہ اس میں دو مختلف نسبتیں ہیں اور نسبت کے مختلف ہونے سے عقد میں کچھ نقصان نہیں ہوتا، اس لیے کہ اتحاد معقود کے بعد اختلاف سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ شیوع طاری بھی تو بالا جماع مفسد اجارہ نہیں ہوتا حالاں کہ اس میں بھی تسلیم پر قدرت نہیں ہوتی تو ابتدا میں بھی شیوع مانع نہیں ہونا چاہئے؟ جواب یہ ہے کہ عقد اجارہ منعقد ہونے کے لیے تسلیم شرط ہے لیکن بقاء عقد اجارہ کے لیے شرط نہیں اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتداء شرط ہو بقاء نہ ہو جیسے ابتداء صلاۃ کے لیے تکبیر افتتاح شرط ہے بقاء صلاۃ کے لیے نہیں۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں

وتفسد ایضا بالشیوع الاصلی إلا اذا آجر کل نصیبه أو بعضه من شریکه فیجوز وجوزاه بکل حال وعلیه الفتوی ، زیلعی وبحرمعزیا للمغنی ، لکن رده العلامة قاسم فی تصحیحه بأن مافی المغنی شاذ مجهول القائل فلایعول علیه ،

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله بالشیوع : ای فیما یحتمل القسمة أولا عنده وعلیه الفتوی، وقوله فلایعول علیه : بل المعول علیه مافی الخانیة ان الفتوی علی قول الامام وبه جزم أصحاب المتون والشروح فکان هوالمذهب أفاده المصنف وعلیه العمل الیوم.

علامہ رافعی فرماتے ہیں:

قول الشارح :لکن رده العلامة قاسم : ماسیأتی فی المتفرقات یدل علی ان قولهما

مفتی به ایضا فانظره ونقل فیها ان قولهما مفتی به عن المضمرات، و نقل ابو السعود فی حاشیة الاشباه عند قوله: وجاز استئجار طریق للمرور ان الفتوی علی قولهما عن المضمرات والفتاوی الصغری والتتمة وغیرها من الکتب المعتمدة (کالکفایة وتبیین الحقائق) فالترجیح قد اختلف ۔ وقال فی شرح الاشباه اکثر المشائخ علی ترجیح قوله(ردالمحتار علی الدر المختار ۹/۶۵)

ہندیہ میں ہے :

اجارة المشاع فیما یقسم وفیما لایقسم فاسدة فی قول ابی حنیفة ، وعلیه الفتوی ، هندیة ٤/٤٤٧ کوئٹہ

فتاوی قاضی خان میں ہے :

إجاره المشاع فیما یقسم وفیمالایقسم فاسدة فی قول ابی حنیفة وعلیه الفتوی ،(خانیة۲/۳۳۱)

مرضعہ کو اجرت میں کھانا اور کپڑے دینا

دودھ پلانے والی کو اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض اجرت پر لینا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز بطعامها وکسوتها وقالالایجوز، (الاختیار ۲/۶۱ بیروت قدوری ۳۴۹ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:

قال ویجوز بطعامها وکسوتها استحسانا عند أبی حنیفة ... وله أن الجهالة لاتفضی إلی المنازعة لان فی العادة التوسعة علی الآظار شفقة علی الأولاد فصار کبیع قفیز من صبرة ....وفی الجامع الصغیر فان سمی الطعام دراهم ووصف جنس الکسوة واجلها وذروعها فهو جائز یعنی بالاجماع و معنی تسمیة الطعام دراهم ان یجعل الاجرة دراهم ثم یدفع الطعام مکانها و هذا لاجهالة فیه ۔ (هدایة ۳/۳۰۷ مکتبه بلال .)

امام صاحبؒ کے نزدیک بدلیل استحسان انا کو اجرت پر لینا جائز ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ جہالت مفضی الی المنازعۃ نہیں ہے اس لیے کہ اولاد کی شفقت ومحبت کی وجہ سے انا پر خوراک

وپوشاک میں وسعت سے کام لینے کی عام عادت ہے جیسے، اناج کے ڈھیر میں سے بائع نے کسی کو ایک قفیز بیچا تو اس میں کوئی منازعت پیش نہیں آتی بل کہ بائع کو اختیار ہوتا ہے جس طرف سے چاہے دے دے۔شامی میں ہے :

وکذابطعامها وكسوتها ولها الوسط ووهذاعند الامام لجريان العادة بالتوسعة على الظئر شفقة على الولد، قال الشامي في هامشه : قوله لجريان العادة : جواب عن قولهما لاتجوز، لان الأجرة مجهولة ووجهه ان العادة لماجرت بالتوسع على الظئر شفقة على الولد لم تكن الجهالة مفضية الى النزاع و الجهالة ليست بمانعة لذاتها بل لكونها مفضية الى النزاع ،(شامي ٧٣/٩زكريا ، ومثله في التبيين ١٢٣/٦ زكريا)

ہندیہ میں ہے:

وكذلك كل إجارة فيها رزق او علف فهي فاسدة الا في استئجار الظئر بطعامها وكسوتها (هندية ٤٤٢/٤ كوئٹه)

اجیر اور مستاجر کے درمیان اختلاف کا بیان

اگر کپڑے کا مالک کاریگر سے کہے کہ تونے مفت میں میرا کام کیا ہے اور کاریگر کہے کہ اجرت پر کیا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ شخص کاریگر کا حریف وخلیط ہو یعنی ان میں پہلے سے اجرت پر لین دین کا معاملہ جاری ہو تو اس کو اجرت ملے گی ورنہ نہیں۔امام محمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کاریگر اس پیشہ میں اجرت پر کام کرنے میں مشہور ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا۔

ولوقال صاحب الثوب للصانع : عملته لي بغير اجر وقال الصانع بأجر، فالقول قول صاحب الثوب عند ابي حنيفة مع يمينه، وقال ابويوسفؒ ان كان له حريفا فله الأجرة فان لم يكن له حريفا فلا اجرة له، وقال محمدؒ :ان كان الصانع معروفا لهذه الصنعة بالأجرة فالقول قوله انه عمله بأجرة،

(قدوری ۳۵۰ بشری، الاختيار ٦٣/٢ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے، الاختیار میں ہے :

وقال محمدؒ : ان اتخذ حانوتا وانتصب لهذه الصناعة فله الأجرة والا فلا وعليه الفتوى ، لانه دليل على العمل بالاجرة حرفا ،والمعروف كالمشروط (الاختيار ٦٣/٢ بيروت)

یعنی جب اس نے دکان ہی اس پیشہ کے لیے کھولی ہے تو عرفاً یہ اجرت پر کام کرنے کی دلیل ہے اور فقہ کا اصول ہے ''المعروف کالمشروط'' کہ جو چیز عرف میں مشہور ہو وہ مشروط کی طرح ہے کہ گویا صانع نے اجرت کی شرط پر ہی کام کیا ہے، لہٰذا اسے اجرت ملے گی اور فتوی بھی اسی پر ہے۔

شامی میں ہے:

وقال محمدؒ ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالأجر وقيام حاله بها أي بهذه الصنعة كان القول قوله بشهادة الظاهر والافلاوبه يفتى ، قال الشامى :قوله بشهادةالظاهر :لانه لما فتح الدكان لاجله جرى ذلك مجرى التنصيص عليه اعتبار الظاهر المعتاد ، (شامى ١٠٣/٩ زكريا)

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں

قال والقول لرب الثوب في القميص والقباء ....وقال محمد ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر وقيام حاله بهاكان القول قوله والافلا.... حتى قال ۔ والفتوى على قول محمدؒ ، (تبيين ١٥٥/٦ زكريا)

کتاب الشفعة

طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے حق شفعہ کا ختم ہونا

طلب خصومت میں تاخیر کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک شفعہ باطل نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کی کسی مجلس میں مخاصمت کو ترک کر دیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اشہاد کے بعد ایک مہینہ تک خصومت کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔

ولاتسقط بالتاخير (عن ابى حنيفة وفى رواية عن ابى يوسف)وعن ابى يوسف ان تركه مجلسا او مجلسين من مجالس الحكم بطل ...وقدرمحمد بشهر ، الاختيار

٤٧/٢ بیروت ، قدوری ،

اس مسئلہ میں فتوی امام محمد کے قول پر ہے، اگر چہ ظاہر الروایت امام صاحب کے قول کے مطابق ہے۔علامہ شامیؒ فرماتے ہیں

وبتأخيره (أى تأخير طلب تمليك وخصومة) مطلقالاتبطل الشفعة حتى يسقطها بلسانه به يفتى وهو ظاهر المذهب وقيل يفتى بقول محمد إن أخره شهرا بلاعذر بطلت كذافى الملتقى يعنى دفعا للضرر ، وفى هامشه قوله وقيل يفتى لقول محمد : قائله شيخ الاسلام وقاضى خان فى فتاواه وشرحه على الجامع ومشى عليه فى الوقاية والنقاية والذخيرة والمغنى وفى الشرنبلالية عن البرهان انه اصح مايفتى به ، قوله دفعا للضرر ، بيان لوجه الفتوى بقول محمد ، قال فى شرح المجمع :وفى الجامع الخانى : الفتوى اليوم على قول محمد لتغيراحوال الناس فى قصد الاضرار ۔ شامی ٣٣٠/٩زکریا ،

خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں کے احوال بدلنے کی وجہ سے مشتری کو نقصان سے بچانے کے لیے فتوی فی زماننا امام محمدؒ کے قول پر دیا جائیگا اس لیے کہ اگر بلا عذر تاخیر کی وجہ سے حق شفعہ کو باطل نہیں کیا جائے گا تو مشتری کو نقصان ہوگا وہ شفیع کے حق شفعہ کے طلب کے ڈر سے تصرف بھی نہ کر سکے گا اور مبیع بھی یوں ہی بے کار پڑی رہے گی، ممکن ہے شفیع محض مشتری کو تصرف سے روک کر نقصان پہنچانے ہی کی غرض سے تاخیر کر رہا ہو لہٰذا دفعاللضرر امام محمدؒ قول کے مطابق ایک مہینہ کے بعد حق شفعہ کو باطل سمجھا جائے گا۔

مجمع الانھر میں ہے :

لاتبطل الشفعة بتأخيره .... انه اى الشفيع ان اخره اى طلب الخصومة شهرا بلاعذر بطلت الشفعة لانه قال الفتوى اليوم على اذا اخرشهرا اسقطت الشفعة بتغير احوال الناس فى قصده الاضرار بالغير وفى المحيط والخلاصة و منية المفتى ومختارات النوازل :والفتوى على قول محمدؒ .مجمع الانهر:٤٧٥/٢۔

صاحب تبیین علامہ زیلعیؒ رقم طراز ہیں:

(ثم لاتسقط بالتأخير) أى لاتسقط الشفعة بتأخير هذا الطلب وهو طلب الأخذ بعد ما استقرت شفعته بالاشهاد وهذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف فى ظاهر الرواية

....وقال محمد : إن أخر هذا الطلب إلى شهر من غير عذر بطلت شفعته ...وقال شيخ الاسلام الفتوى اليوم على أنه إذا أخر شهرا سقطت الشفعة لتغير أحوال الناس فى قصد الاضرار ، تبيين ٣٦٠/٦ زكريا

ثمن کے متعلق شفیع اور مشتری میں اختلاف

جب شفیع اور مشتری میں ثمن میں اختلاف ہوجائے تو مشتری کا قول معتبر ہوگا؛ اگر دونوں بینہ قائم کردیں تو طرفینؒ کے نزدیک شفیع کا بینہ معتبر سمجھا جائے گا اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری کا بینہ معتبر ہوگا۔

إذا اختلف الشفيع والمشترى فى الثمن فالقول قو ل المشترى فان اقاما البينة فالبينة بينة الشفيع عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابى يوسف البينة بينة المشترى ،
(قدورى ٣٦٣ بشرى)

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے :صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لاتنافى بينهما فيجعل كأن الموجود بيعان وللشفيع ان يأخذ بأيهما شاء ،وهذا بخلاف البائع مع المشترى لأنه لايتوالى بينهما عقدان إلا بانفساخ الاول وههنا الفسخ لايظهر فى حق الشفيع. هداية ٣٩٩/٤ مكتبه بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اور مشتری کے بینہ سے مبیع کے ثمن میں جو اختلاف پیدا ہوا ہے ان میں کوئی منافات نہیں ہے، بل کہ تطبیق ممکن ہے بایں طور کہ بائع اور مشتری کے درمیان دو بیع قرار دی جائے کہ پہلے دونوں میں مثلاً دو ہزار میں معاملہ طے ہوا پھر بعد میں ایک ہزار میں ہوا اور شفیع کو اختیار ہے دونوں میں سے جس کے بدلے چاہے گھر کو شفعہ میں لے لے۔

برخلاف بائع اور مشتری کے باہمی اختلاف کے کہ وہاں دونوں کے درمیان ایک مبیع پر پے در پے دو عقد نہیں ہوسکتے ،پہلی والی بیع کے بینہ غیر معتبر ہوں گے اور ایک ہی بیع کے بینہ قابل اعتبار ہوں گے اس لیے بیع میں کوئی ایک بینہ معتبر ہوگا؛ مگر شفعہ میں شفیع دونوں میں جس بینہ کو چاہے اور جس قیمت پر چاہے حق شفعہ پر لے سکتا ہے۔

شامی میں ہے:

وان اختـلف الشـفيـع والمشتری فی الثمن صدق المشتری وان برهنافالشفيع أحق لأن بينته ملزمة۔ قوله لأن بينته ملزمة : أی للمشتری ، بخلاف بينة المشتری لأن الشفيع مخير والبينات للالزام فالأخذ بينته أولی۔ ٣٣٥/٩۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قـولـه فان اقاما البينة فالبينة بينة الشفيع عند أبی حنفية ورجح دليله فی الشروح و اعتمد قوله المحبوبی والنسفی و أبو الفضل الموصلی وصدر الشريعة. (التصحيح والترجيح : ٢٦٥ بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کا قول اختیار کیا ہے، جو وجہ ترجیح ہے۔

اسقاط شفعہ کے لیے حیلہ

شفعہ کو ساقط کرنے کے لیے حیلہ کرنا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

ولاتكره الحيلة فی اسقاط الشفعة عند ابی يوسف وقال محمد تكره ،

(قدوری ٣٦٥ بشری ، الاختيار ٥١/٢ بيروت)

الملاحظہ :

محیط کبیر میں منتقی سے منقول ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب سے کوئی صحیح روایت محفوظ نہیں ہے۔

وفـی الـمـحيط الكبير نقلا عن المنتقی : قال هشام : سئلت محمدا عن رجل جعل بيتا من داره هبة لرجل ثم باع بقية الدار منه هربا من الشفعة قال : كان ابو يوسف لايری بـذلك بـأسـا واما محمد فكرهه كراهة شديدة ولـم يحفظ عن ابی حنيفة شيئا، المحيط الكبير (٥٩٠/٧)

واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا یہ اختلاف حق شفعہ ثابت ہونے سے پہلے ہے اور ثبوت حق کے بعد حیلہ مکروہ ہے۔

چناں چہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

واماالحیلة لدفع ثبوتها ابتداء : فعند ابی یوسف لاتکره وعندمحمد تکره ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفة ، قال الشامی فی هامشه : قوله ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة : بل نقل فی النهایة ان منهم من قال انه لاخلاف فیها ، وفی البزازیة : وان قبل الثبوت لابأس به عدلا کان : یعنی الشفیع او فاسقا فی المختار لانه لیس بابطال ، شامی ۵۸/۹)

مجمع الانھر میں ہے :

وبه أی بقول ابی یوسف یفتی قبل وجوبها وان کان بعد وجوبها فمکروهة بالاجماع ، مجمع الانهر ۱۲۱/٤

بہر حال مختلف فیہ مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی یوسف أنه منع عن اثبات الحق فلایعدضررا ، (هدایة ٤٠٩/٤)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تو حق ثابت ہونے سے پہلے اس کے ثبوت کو روکنے کے لیے حیلہ کرنا ہے جس میں کوئی ضرر اور ظلم نہیں ہے اور ضرر تو حق ثابت ہونے کے بعد اس کو باطل کرنے کے لیے حیلہ کرنے میں ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں

تکره الحیلة لإسقاط الشفعة بعد ثبوتها وفاقا کقوله للشفیع اشتره منی ، و ذکره البزازی، وأما الحیلة لدفع ثبوتها ابتداء : فعندابی یوسف لاتکره وعند محمد تکره ،ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة ، قیده فی السراجیة بما اذاکان الجار غیر محتاج الیه ، واستحسنه محشی الأشباه ،

قال ابن عابدین فی هامشه : قوله ویفتی بقول ابی یوسف فی الشفعة : بل نقل فی النهایة ان منهم من قال : انه لاخلاف فیها ، وفی البزازیة : وان قبل الثبوت لابأس به عدلا کان : یعنی الشفیع ، او فاسقا فی المختار لانه لیس بإبطال ،

قوله واستحسنه محشی الاشباه: هو العلامة شرف الدین الغزی فی تنویر البصائر حیث قال : وینبغی اعماد هذاالقول لحسنه ، ردالمحتار علی الدرالمختار ۳۵۸/۹زکریا

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں حق شفعہ کے ثابت ہونے سے پہلے شفیع کے حق کو باطل کرنے کیلیے

حیلہ کرنے میں کوئی حرج نہیں اسلیے کہ اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے۔
نیز مناسب ہوگا کہ اس میں علامہ حصکفیؒ کے فتاوی سراجیہ سے نقل کردہ محتاج کی قید کو بھی ملحوظ رکھا جائے، یعنی اگر شفیع محتاج اور ضروت مند نہ ہو تو حیلہ مکروہ نہیں ورنہ اس کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے ثبوت حق سے پہلے بھی دفع حق کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہوگا۔فتاوی سراجیہ میں اس مسئلہ کو عدم احتیاج کی قید کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے محشی اشباہ علامہ شرف الدین غزی نے اس کو بہتر سمجھا ہے اور علامہ شامی نے بھی اس کو ذکر کرنے کے بعد اس پر رد نہیں کیا ہے۔

كتاب الشركة

ذمی اور مسلمان کے مابین شرکتِ مفاوضة

ذمی اور مسلمان کے درمیان شرکت مفاوضہ طرفینؒ کے نزدیک درست نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کراہت کے ساتھد رسست ہے۔

لایصح بینهما مفاوضة (ای عند ابی حنیفة ومحمد) وقال ابو یوسفؒ تنعقد المفاوضة بینهما. (الاختیار ۱۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لاتساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری برأس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراها مسلم لایصح ، هداية: ۶۰۶/۲۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں شریکوں کے درمیان مال، تصرف اور دین میں برابری ہو؛ لیکن یہاں تصرف کے دائرہ کار میں دونوں میں برابری نہیں ہے، کیوں کہ ذمی رأس المال سے خنزیر یا شراب خرید سکتا ہے مسلمان نہیں.

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولابین المسلم والكافر: وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف یجوز ، والمعتمد قولهما عند الكل كما نقلت به المصنفات للفتوی و غیرها، التصحیح والترجیح ۲۶۷ بیروت .

شرکاء کا ایک دوسرے کی طرف سے زکاۃ ادا کرنا

اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو اپنی زکوۃ ادا کرنے کی اجازت دی اور ان میں سے ہر ایک نے زکوۃ دے دی (صاحب مال نے بھی اپنی زکوۃ ادا کی اور شریک نے بھی شریک آخر کی طرف سے ادا کی) تو امام صاحب کے بقول جس نے بعد میں ادا کی ہوگی وہ ضامن ہوگا خواہ پہلے شخص کے ادا کرنے سے واقف ہو یا نہ ہو.

صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو پہلے کی ادائیگی کا علم نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔

فان أذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدى زكاته ، فأدى كل واحد منهما فالثانى ضامن ، سواء علم بأداء الاول او لم يعلم عند ابى حنيفةؒ وقالا ان لم يعلم لم يضمن ۔ قدورى ٣٧٧ بشرى ، الاختيار ١٩/٣ بيروت

نیز الاختیار کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں ثانی کے ضامن ہونے کا حکم تب ہے جب دونوں شریکوں نے مختلف اوقات میں یکے بعد دیگرے زکاۃ ادا کی ہو، ایک ہی وقت میں زکوۃ نہ دی ہو؛ ورنہ تو ہر ایک ایک دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا۔

فإن اذن لكل واحد منهما لصاحبيه فاديا معا ضمن كل واحد منهمانصيب صاحبه ـ الاختيار ١٩/٣ بيروت

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنيفة انه مامور باداء الزكوة والمودى لم يقع زكوة فصار مخالفا و هذا لأن المقصود من الامر اخراج نفسه عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لايلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذاالمقصود حصل بادائه وعرى اداء المأمور عنه فصار معزولا علم ام لم يعلم لانه عزل حكمى ـهداية : ٢/ ٦١٤ـ

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے ایک دوسرے کو زکوۃ ادا کرنے کا وکیل بنایا تھا، لہٰذا جب اول نے اپنی طرف سے زکوۃ ادا کردی تو ثانی لامحالہ وکالت سے معزول ہوگیا خواہ اس کو علم ہو یا نہ ہو کیوں کہ جس چیز کا اسے وکیل بنایا گیا وہ اول نے خود ہی سرانجام دیدیا، لہٰذا جب ثانی معزول ہو چکا تھا اور اس کے بعد اس نے جو رقم دی ہے وہ مال شرکت میں سے اول

کی رضامندی کے بغیر دی ہے لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

قوله فالثانی ضامن علم بادائه او لم یعلم ، علم من قوله (فالثانی)ان هذا فیما اذا ادیا علی التعاقب وهذا قول ابی حنیفةؒ ، وذکر فی کتاب الزکاة من المبسوط وعند هما لایضمن مالم یعلم بادائه وهکذافی العیون قال فیه ولوعلم الوکیل بأداء الموکل ثم ادی الوکیل ضمن بالاجماع وقال الولوالجی ان فی بعض المواضع لایضمن عندهما وان علم باداء المالك ونص فی زیادات العتابی أن عندهما لایضمن علم بأدائه أولم یعلم وقال وهو الصحیح عندهما وکذا ذکر فی الأسرار ورجح دلیل الامام واعتمده المحبوبی والنسفی ۔ (التصحیح والترجیح ۲۶۹ بیروت)

علامہ قاسمؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ بصورت تعاقب ادائیگی میں ثانی شخص اول کا ضامن ہوگا چاہے اول کی ادائیگی کا اسے علم ہو یا نہ ہو اور صاحبینؒ سے علم اور عدم علم کا لحاظ کرتے ہوئے ضمان اور عدم ضمان کی مختلف روایتیں منقول ہیں؛ لیکن امام احمد بن عمیر عتابی نے اپنی زیادات میں اور اسی طرح اسرار میں اس بات کی صراحت ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک صحیح قول یہی ہے کہ ثانی ضامن نہ ہوگا چاہے اس کو اول کی ادائیگی کا علم ہو یا نہ ہو اور اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے، نیز صاحب مجمع الانہر علامہ آفندیؒ کے بقول اس مسئلہ کی کل تین صورتیں ہیں:

(۱) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کی غیر موجودگی میں ایک ساتھ زکوۃ ادا کی۔

(۲) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے یکے بعد دیگرے زکوۃ ادا کی لیکن کس نے پہلے ادا کی اور کس نے بعد میں یہ معلوم نہیں۔

(۳) دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے یکے بعد دیگرے زکوۃ ادا کی اور اول اور ثانی کا علم ہو۔

علامہ آفندی کے بقول امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف تعاقب اور عدم تعاقب دونوں صورتوں میں ہے۔

لہٰذا پہلی اور دوسری صورت میں امام صاحب کے نزدیک علم نہ ہونے کے باوجود دونوں ضامن ہوں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک عدم علم کی وجہ سے ضمان نہیں آئے گا اور تیسری صورت میں امام صاحب کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اول کی ادائیگی کا علم تھا، پھر بھی اس نے ادا کیا اس لئے ضامن ہوگا۔

فان اذن کل منهما لصاحبه بان یؤدی الزکاة عنه فأدیا بغیبة صاحبه معا ای فی زمان واحد او لایعلم التقدیم والتاخیر ضمن کل من الشریکین وان لم یعلم بادائه حصة صاحبه عند الامام وعندهما لایضمن اذالم یعلم کما فی الکافی وان ادیا متعاقبا ضمن الثانی سواء علم باداء الاول اولاعند الامام وقالا لا یضمن ان لم یعلم فان علم باداء صاحبه ضمن، وفی الزیادات لایضمن علم باداء شریکه اولا وهوا لصحیح عندهما کما فی الکافی وعلی هذالخلاف الوکیل باداء الزکاة او الکفارة اذاادی الآمربنفسه مع اداء المأموراوقبله .

قوله وقالا لا یضمن مصروف الی مسئلتین معا والا تکون المسئلة الأولی خالیة عن الخلاف ولکن لایخلوعن التعسف لان سوق کلامه یشعربأن الخلاف انما هوفی ادائهما متعاقبا فقط مع ان الخلاف واقع فیهما کما قرر ناه فالاولی ان یذکر الخلاف فیهما تدبر ۔(مجمع الانهر: ۷۲۹/۱)

مذکورہ بالا عبارتوں سے ایک بات اور یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ صاحبین کے قول کی تخریج میں اختلاف ہے۔مبسوط کی کتاب الزکوۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالک کی ادائیگی کے علم کے باوجود وکیل ادا کرے گا تو ضامن ہوگا جب کہ ولوالجی، زیادات، عتابی وغیرہ کے حوالہ سے صاحبین کا قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شریک کی ادائیگی کا علم ہو یا نہ ہو بہر صورت ضامن نہ ہوگا، نیز علامہ قاسم بن قطلو بغا کی تصحیح اور مجمع الانھر کی سابقہ عبارات میں صاحبین کے اس دوسرے قول کی تصحیح بھی مذکور ہے

کتاب المضاربت

مضاربت در مضاربت

مسئلہ: اگر مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے شخص کو مضاربت پر مال

دیا تو امام زفرؒ کے نزدیک صرف مال دینے سے ہی مضارب اول پر ضمان عائد ہو جائے گا، صاحبینؒ کے نزدیک محض دینے سے ہی ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب آخر عمل اور تصرف نہ کر لے اور امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک مضارب ثانی مال مضاربت کو کام میں لا کر نفع حاصل نہ کر لے ضمان نہیں آئے گا۔

واذا لم یؤذن للمضارب فی الدفع مضاربة فدفعه الی غیر ہ مضاربة ضمن عند زفرؒ لوجود المخالفة ، وقالا لایضمن مالم یعمل لأن الدفع لایتقرر مضاربة إلا بالعمل ،وقال ابو حنیفةؒ :لایضمن مالم یربح ۔ الاختیار ۲٤/۳ بیروت

توضیح : الاختیار کی عبارت کے مطابق امام صاحب کا مذہب ربح کی صورت میں ضمان کا معلوم ہوتا ہے لیکن مجمع الانہر اور شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام صاحب سے حسن ابن زیاد کی نقل کردہ ایک روایت ہے اور ظاہر الروایت میں تو تینوں اماموں کے نزدیک سوائے امام زفر کے مضارب ثانی کے عمل پر ہی ضمان ہے، چاہے نفع ہو یا نہ ہو؛ اور وہ بھی تب ہے جب کہ دونوں عقد صحیح ہوا گر ایک بھی فاسد ہوگا تو کسی پر ضمان نہ آئے گا۔

مجمع الانہر میں ہے:

فان ضارب المضارب ای دفع المضارب مال المضاربة الی آخر مضاربة بلااذن من رب المال فلا ضمان علی المضارب اذا هلك المال بمجرد الدفع مالم یعمل المضارب الثانی فی المال فاذا عمل ضمن الدافع ربح الثانی او لا فی ظاهر الروایة عن الامام وهوقولهما وفی روایة الحسن عن الامام لایضمن بالعمل ایضا مالم یربح أی الثانی وقال زفرؒ یضمن بالدفع تصرف اولم یتصرف وهو روایة عن ابی یوسفؒ وهو قول الائمة الثلاثة ، مجمع الانهر :۳/۵۳ ٤ کوئٹه)

شامی میں ہے

فقال ضارب المضارب آخربلااذن المالك لم یضمن بالدفع مالم یعمل الثانی ربح الثانی أولا علی الظاهر ---الا اذاکانت الثانیة فاسدة فلاضمان وان ربح ، قوله بلاإذن : أی او تفویض بأن لم یقل له رب المال اعمل برأیك ....أی لأن المضارب لایملك أن

یضارب الاباذن رب المال ـ قوله علی الظاهر :ای ظاهر الروایة عن الامام وهو قولهما ، وفی روایة الحسن عنه :لم یضمن مالم یربح .... وجه الظاهرالروایة : ان الربح انما یحصل بالعمل فیقام سبب حصول الربح مقام حقیقة حصوله فی صیرورة المال مضمونابه ، وهذا اذاکانت المضاربة الثانیة صحیحة ، فاذا کانت فاسدة لایضمن الاول وان عمل الثانی ، قوله الااذاکانت الثانیة فاسدة : قال فی البحر وان کانت احدا هماافاسدة او کلاهما فلا ضمان علی واحد منهما ..... قال فی التبیین : هذا اذا کانت المضاربتان صحیحتین ، وأما اذا کانت احدا همافاسدة او کلتاهما فلا ضمان علی واحدمنهما الخ۔والحاصل :أن صحة الثانیة فرع عن صحة الأولی ، فلاتصح الثانیة الااذا کانت الاولی صحیحة ، فاشتراط صحة الثانیة اشترط لصحة الأولی ، (شامی ۱۲/۴۰۰زکریا)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں اختلاف فقط ائمہ ثلاثہ حنفیہ اورامام زفرؒ کے درمیان رہا اورفتوی بھی ظاہرالروایت کے مطابق ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله علی الظاهر : اء ظاهرالروایة عن الامام وهو قولهم قال الرافعی قوله وهو قولهما وعلیه الفتوی ـشامی مع تقریرات الرافعی :۱۳/۶۷۶ـ

مال مضاربت کے غلام یا باندی کا نکاح

طرفین کے نزدیک مضارب کواختیارنہیں ہے کہ وہ مال مضاربت کے غلام یاباندی کا نکاح کرائے،امام ابویوسفؒ کے نزدیک باندی کا نکاح کرانا درست ہے۔

ولایزوج عبدا وفی الجوهرة واما الامة ، فقال ابوحنیفة ومحمدؒ لایزوجها ......وقال ابویوسفؒ له ان یزوج الامة ـالجوهرة النیرة ، الاختیار ۲/۱۱۰بیروت کتاب المأذون ،

اس مسئلہ میں طرفینؒ کاقول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه لیس بتجارة والعقد لایتضمن الا التوکیل بالتجارة وصار کالکتابة

والاعتاق علی مال لانہ اکتساب ولکن لمالم یکن تجارۃ لایدخل تحت المضاربۃ فکذا ھذا ، (ھدایۃ ۳,۱۷۲مکتبہ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت نہیں ہے اور عقد مضاربت تو کیل تجارت کے علاوہ کسی اور طریق سے کمائی کو شامل نہیں، چناں چہ یہ ایسا ہی ہے جیسے مضاربت کے غلام کو مکاتب بنانا یا اس کو مال کے عوض آزاد کرنا کہ اس سے بھی مال حاصل ہوتا ہے؛ لیکن چوں کہ یہ تجارت نہیں ہے اس لیے عقد مضاربت کے تحت داخل نہیں ہوتا لہذا تزویج امۃ بھی داخل نہ ہوگی۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ولایملک تزویج قن من مالھا ، وفی ھامشہ أی لا یملک المضارب تزویج عبدأو أمۃ من مال المضاربۃ ... وعن ابی یوسفؒ أن للمضارب تزویج الامۃ لانہ من الاکتساب ..... ولھما انہ لیس من باب التجارۃ فلایدخل تحت الاطلاق لان لفظ المضاربۃ یدل علی تحصیل المال بطریق التجارۃ لابأی طریق کان ، ألاتری أنہ لیس لہ أن یکاتب ولایعتق علی مال وان کان بأضعاف قیمتہ ، علی أن فی تزویج الأمۃ خطرا وھو الحمل وعدم الخلاص منہ کما فی المنبع ۔ (شامی ۳۹۴/۱۲بیروت)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولا یزوج عبدا ولا امۃ من مال المضاربۃ وعن ابی یوسفؒ انہ یزوج الامۃ والمعتمد قولھما عند الکل ،کما اعتمدہ المحبوبی والنسفی والموصلی وغیرھم ۔ التصحیح والترجیح ۲۷۱بیروت

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

کتاب الوکالۃ

توکیل بالخصومۃ

(۱) حدود اور قصاص کے علاوہ حقوق میں اثبات حق کے لیے استیفاء حق کے لیے اور اداء حق کے لیے وکیل بالخصومت بننا، بنانا درست ہے۔

(۲) حدود اور قصاص میں امام صاحب کے نزدیک اثبات حدود کے لیے توکیل بالخصومت جائز ہے، استیفاء اور اداء کے لیے جائز نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں اثبات حدود کے لیے بھی توکیل درست نہیں۔

ویجوز التوکیل بالخصومة فی سائر الحقوق واثباتها ، ویجوز بالاستیفاء الافی الحدود والقصاص فان الوکالة لاتصح باستیفا ئها مع غیبة الموکل عن المجلس ، وفی هامشه المعتصر : بالخصومة ،قال الاسبیجابی : وهذا قول أبی حنیفة ، وقال ابویوسف : لایجوز فی اثبات الحد والخصومة فیه وقول محمد مضطرب والاظهرانه مع ابی حنیفة ، (قدوری ۳۸٤ بشری ، الاختیار ۱٦۸/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں راجح قول طرفین کا ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الخصومة شرط محض لأن الوجوب مضاف الی الجناية و الظهور الی الشهادة فیجری فیه التوکیل کما فی سائر الحقوق ،هداية ۱۸٦/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت یعنی حد اور قصاص کے ثبوت کے لیے مقدمہ دائر کرنا محض ایک شرط ہے بغیر خصومت کے حد اور قصاص کا ثبوت ناممکن ہے اور خصومت شرط محض اس لیے ہے کہ حد واجب ہوتی ہے جنایت کے ثبوت سے اور جنایت ثابت ہوتی ہے شہادت سے ،خصومت سے نہ وجوب حد ہوتا ہے نہ ظہور جنایت ،لہذا ثبوت حد کے لیے خصومت محض ایک شرط ہوئی اور شرط محض حقوق میں سے ایک حق ہے اور تمام حقوق میں وکیل بنانا جائز ہے، لہٰذا حدود اور قصاص ثابت کرنے کے لیے بھی وکیل بنانا جائز ہے۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ویجوز التوکیل بالخصومة قال فی "مختارات النوازل "أی بالدعوی الصحیحة او بالجواب الصحیح فی سائر الحقوق وباثباتها "قال الاسبیجابی وهذاقول ابی حنیفة ،وقال ابویوسف :لایجوز فی اثبات الحدوالخصومة فیه وقول محمد مضطرب ، والاظهر انه مع ابی حنیفة والصحیح قولهما. (التصحیح الترجیح ۲۷۲ بیروت)

توکیل بالخصومت میں خصم کی رضامندی

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خصم کی رضامندی کے بغیر خصومت کا وکیل بنانا جائز نہیں ہے الا یہ کہ مؤکل بیمار ہو یا مسافت سفر پر ہو۔صاحبین فرماتے ہیں کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بالخصومت بنانا جائز ہے۔

وقال ابو حنفة لایجوز التوکیل بالخصومة الا برضاء الخصم الا ان یکون الموکل مریضا او غائبا مسیرة ثلاثة أیام ولیالیها فصاعدا ، وقال :یجوز التوکیل بغیر رضی الخصم (قدوری ۳۸ بشری ، الاختیار ۱۶۸/۲ بیروت)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام اصاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان توکیل بالخصومت کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے ، چاہے رضامندی کے ساتھ ہو یا عدم رضا کے ساتھ۔اختلاف وکالت کے لزوم وعدم لزوم میں ہے، یعنی اگر مؤکل نے خصم کی رضامندی کے بغیر کسی کو وکیل بالخصومت بنایا تو یہ توکیل لازم ہوگی یا نہیں۔امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ لازم نہیں ہوگی خصم کے رد کردینے سے رد ہوجائے گی ،اس کے بعد اگر وکیل نے قاضی کی عدالت میں خصومت پیش کی تو خصم پر عدالت میں نہ حاضر ہونا لازم ہوگا نہ جواب دینا۔اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ توکیل لازم ہوگی لہٰذا خصم کے رد کرنے سے رد بھی نہ ہوگی ، بل کہ عدالت میں حاضر ہوکر وکیل کی پیش کردہ خصومت کا جواب بھی دینا لازم ہوگا۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولاخلاف فی الجوازانما الخلاف فی اللزوم ، هداية ۱۸۶/۳ مکتبه بلال،

توضیح:علامہ شامی اور علامہ آفندی نے بھی اختلاف کا یہی محل متعین کیا ہے۔

قوله وجوزاه ،قال فی الهداية:لاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم :یعنی هل ترتد الوکالة برد الخصم ؟عند ابی حنيفة نعم ، وعندهما لاو يجبر ،شامی ۲۴۳/۸ زکریا ۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وفی العناية اختلف الفقهاء فی جواز التوکیل بالخصومة بدون رضی الخصم ....لکن فی الهداية والظهيرية وغير هما لاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم

وهو الصحیح ، مجمع الانهر :۳۰۸/۳،۳۰۹ کوئٹه)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے، ہندیہ میں ہے:

التوکیل بالخصومة بغیر رضاالخصم لایلزم وقالایلزم .... والفقیه ابواللیث اختارقولهما للفتوی ، هندیة ۶۱۵/۳

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

قوله (وبالخصومة فی الحقوق برضاالخصم الاان یکون المؤکل مریضا أوغائبا..الخ)أی وصح التوکیل بالخصومة بشرط رضاالخصم وهذاعندابی حنیفةؒ وقالا یجوز بغیر رضاه ولاخلاف فی الجواز انما الخلاف فی اللزوم ....ثم اعلم ان المؤلف اختار قول الامام کما هو دأبه وقداختلف ترجیح المشایخ فافتی الفقیه بقولهما وقال الغیاثی :وهو المختار وبه اخذ الصفارأیضا ، و فی خزانة المفتین : المختار قولهما، والشریف وغیره سواء وفی النهایة : والصحیح قولهما ، البحرالرائق ۲۴۵/۷زکریا

فتاوی قاضی خان میں ہے:

التوکیل من غیر رضا الخصم و(الحال أن) المؤکل صحیح مقیم لایصح و عندهما یصح والفقیه ابواللیث کان یفتی بقولهما ، خلاصة الفتاوی ۱۵۱/۴

علامہ محمود طہماز فرماتے ہیں:

صحت الوکالة بخصومة فی حقوق العباد بشرط رضا الخصم سواء کان طالبا او مطلوباعند الامام ابی حنیفة واجازها الصاحبان مطلقا بدون رضی الخصم وبه قالت الائمة الثلاثةوعلیه الفتوی ، الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید ۴۳۵/۲دارالقلم بیروت

وکیل کے پاس محبوس مبیع ہلاک ہو جائے

وکیل کو ثمن کی وصولیابی تک مبیع کو اپنے قبضہ میں روکے رکھنے کا حق ہے، چناں چہ اگر وکیل نے مبیع کو اپنے قبضے میں روکا پھر وہ اسی کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر رہن کا ضمان آئے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا ضمان آئے گا۔

وله ان یحبسه حتی یستوفی الثمن فان حبسه فهلك فی یده کان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسف وضمان البیع عند محمد ، قدوری ۳۹۰بشری ، الاختیار

۱۷۲/۲ بیروت ،

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ امام محمدؒ کے ساتھ ہیں اور فتوی انہیں کے قول پر ہے،

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

فان حبسه فهلك كان مضمونا ضمان الرهن عند ابی یوسف وضمان المبیع عند محمد وهو قول ابی حنیفة ، هدایه۱۹۱/۳ مکتبه بلال

توضیح المسئلہ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مبیع کی شئ مرہونہ کی طرح مضمون ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح شئ مرہونہ ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت اور دین میں سے جو کم ہوتا ہے اس کے ساتھ مضمون ہوتی ہے، مثلاً شئ مرہونہ کی قیمت پچاس روپے ہے اور مرتہن کا دین ساٹھ روپے تو شئ مرہونہ کی قیمت کے ساتھ مضمون ہوگی اور دین چوں کہ ساٹھ روپے ہے اس لیے مرتہن راہن سے اور اس مسئلہ میں وکیل مؤکل سے دس وصول کرے گا، اگر شئ مرہونہ کی قیمت ساٹھ روپے اور دین پچاس روپے ہو تو شئ مرہونہ دین کے ساتھ مضمون ہوگی یعنی شئ مرہونہ کے تاوان میں راہن کے ذمہ مرتہن کا دین ساقط ہو جائے گا راہن کو مرتہن سے یا مؤکل کو وکیل سے مزید کسی رقم کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا ، کیوں کہ باقی دس روپے کی مقدار مرتہن کے پاس امانت کی ہے اور امانت کا کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا اور طرفین کے نزدیک بیع کی طرح مضمون ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مبیع اگر بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے اس کا ثمن ساقط ہو جاتا ہے، مبیع کی قیمت خواہ ثمن سے کم ہو یا زیادہ اسی طرح یہاں بھی مؤکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جائے گا، خواہ مبیع کی قیمت ثمن سے کم ہو یا زیادہ۔

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أنه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه... قلنا ينفسخ فی حق المؤكل والوكيل كما اذا رده المؤكل بعيب ورضی الوكيل به. (هداية ۱۹۱/۳ مكتبه بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکماً عقد بیع کا معاملہ ہوتا ہے اس لیے

وکیل کی حیثیت بمنزلۂ بائع اور مؤکل بمنزلۂ مشتری کے ہوگی،اور بائع کو اپنا ثمن وصول کرنے کے لیے مبیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے لہٰذا وکیل کا روکنا بھی مؤکل سے ثمن وصول کرنے کے لیے ہوگا اور اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوجائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجاتا ہے،ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم ،اسی طرح جب مبیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو مؤکل کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا ثمن خواہ قیمت سے زیادہ ہو یا کم۔

علامہ علاء الدین شامیؒ فرماتے ہیں

والحاصل ان المبیع یکون مضمونا ضمان المبیع عندهما وضمان الرهن عند ابی یوسفؒ وضمان الغصب عن زفرؒ .... واختار صاحب الدر قولهما ، تکملة ردالمحتار ٤١١/١١ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله کان مضمونا ضمان الرهن عندابی یوسفؒ، وضمان المبیع عند محمد وذکر فی الجامع قول ابی حنیفة مع محمد ،ورجح دلیلهما فی الهدایة واعتمده المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ،التصحیح الترجیح ٢٧٤

یعنی اصحاب متون نے طرفینؒ کے قول پر اعتماد کیا ہے

علامہ محمود طہماز فرماتے ہیں:

ولو هلك المبیع (أی من ید الوکیل)بعد حبسه لاجل استیفاء الثمن فهو کمبیع یهلك بالثمن ، الفقه الحنفی فی الثوبة الجدید ٤٣٧/٢ دارالقلم بیروت

وکیل بالشراء کی اپنے اقرباء سے خریداری

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ ،دادا،لڑکا، پوتا، بیوی،غلام اور اپنے مکاتب کے ساتھ عقد کرے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بالشراء اپنے غلام اور مکاتب کے علاوہ ہر ایک سے مثل قیمت پر معاملہ کرسکتا ہے۔

والوکیل بالبیع والشراء لایجوز له ان یعقد عند ابی حنیفة مع ابیه وجده وولده

وولدولده وزوجته وعبده ومكاتبه ، وقال ابويوسفؒ ومحمد يجوز بيعه منهم بمثل القيمة الافى عبده ومكاتبه ،(قدوری ٣٩٤ بشری)

توضیح: اس مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک غلام اور مکاتب کے علاوہ اپنے مفاوض اور چھوٹے بیٹے کے ساتھ بھی عقد جائز نہیں، یعنی کل ۴؍افراد کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک عقد جائز نہیں، اس کے علاوہ تمام کیساتھ جائز ہے۔ شامی میں ہے:

قوله الامن عبده ومكاتبه وكذامفاوضه وابنه الصغير فالمستثنى من قولهما اربع ، شامی ۲۵۷/۸ زکریا

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

نیز امام صاحبؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ مؤکل نے وکیل کو ''بع ممن شئت'' وغیرہ الفاظ کے ذریعہ مطلق اجازت نہ دی ہو، اگر اس طرح کے الفاظ کے ساتھ اجازت دی ہے تو امام صاحبؒ کے یہاں بھی صاحبینؒ کی طرح بالاتفاق ان تمام کے ساتھ عقد بیع جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین شامی نے تکملہ ردالمحتار میں دونوں قولوں کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک عدم جواز تین شرطوں کے ساتھ مقید ہے۔

(۱) وکیل کو ''بع ممن شئت جیسے الفاظ سے مطلق عقد کی اجازت نہ دی گئی ہو۔ اور اجازت ہو تو پھر تمام کے ساتھ عقد درست ہوگا۔

(۲) یا یہ کہ وہ ان سے زیادہ قیمت پر نہ بیچتا ہو اور کم قیمت پر بھی نہ خریدتا ہو۔ اگر وکیل بالبیع مثل قیمت سے زیادہ پر بیچے اور وکیل بالشراء مثل قیمت سے کم پر خریدے تو معاملہ درست ہے، کیوں کہ اس میں تہمت نہیں۔

(۳) صراحتاً ان کے ساتھ بیچنے کی اجازت نہ دی ہو۔ اگر ان کے ساتھ معاملہ کرنے کا اذن صریح ہو تو پھر عقد درست ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ افراد کے ساتھ عقد کی تین صورتیں ہیں:

(۱) وکیل ان کے ساتھ قیمت سے زیادہ پر بیع کرے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) قیمت سے کم میں (غبن فاحش کے ساتھ) خریدے تو یہ بھی بالا جماع جائز ہے۔
(۳) قیمت مثلی پر یا غبن یسیر سے عقد کرے، تو اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مذکورہ بالا اختلاف ہے اور وہ بھی تب ہے جب کہ صراحتاً اس کی اجازت نہ دی ہو یا عقد کے بعد اس کو روا نہ رکھا ہو۔ پس اگر پہلے ہی سے ان کے ساتھ عقد کی اجازت دے دی یا عقد کے بعد اس کو برقرار رکھا تو جائز ہے۔

اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وکالت مطلق نہ ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک ان تمام کے ساتھ معاملہ کرنا درست نہیں جن کی گواہی قبول نہیں ہوتی، اور صاحبین کے نزدیکؒ اپنی ذات ،غلام، مکاتب، مفاوض اور ابن صغیر یہ پانچ مستثنی ہوں گے۔

اور اگر وکالت مطلقہ ہو یعنی بع ممن شئت سے توکیل ہو یا صراحت کے ساتھ ان پانچوں حضرات کیساتھ خرید وفروخت کی اجازت دی ہو تو اس صورت میں وکیل کا ان حضرات کے ساتھ خرید وفروخت درست ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں کتبِ احناف میں عبارات مختلف ہیں؛ کچھ سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت عامہ یا تصریح کے بعد سب کے ساتھ بیع درست ہوگی اور کچھ سے معلوم ہوتا ہے کہ استثناء پھر بھی باقی رہیگا، یعنی اجازت مطلقہ سے امام صاحبؒ کے قول میں گنجائش پیدا ہو جائے گی اور صاحبین کا قول علی حالہ رہے گا۔ علامہ شامیؒ نے اس موقع پر مختلف عبارات ذکر کر کے انکے مابین پائی جانے والی مخالفت کو بھی واضح کیا ہے۔

اس موقع پر پائے جانے والے خلجان کا حل یہ ہے کہ اجازت عامہ یا صراحت کے بعد امام صاحبؒ کے قول میں گنجائش پیدا ہو جائے گی، البتہ وہ صورتیں جن میں وکیل کا خود ہی بائع اور مشتری ہونا لازم آتا ہو وہ اب بھی مستثنی رہیں گی اور صاحبین کے ذکر کردہ پانچ افراد یہی ہیں جن میں ایک ہی جانب میں دونوں جہتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے، لہٰذا یہ حضرات بہرحال مستثنی ہوں گے اور ان سے بیع وشراء درست نہ ہوگی۔

علامہ تمرتاشی اور حصکفی فرماتے ہیں:

لایعقد وکیل البیع والشراء .... مع من ترد شهادته له للتهمة و جوزاه بمثل القیمة

الامـن عبـدو مـكـاتبه الااذا اطلق له المؤ كل كبع ممن شئت فيجوز بيعه لهم بمثل القيمة اتـفـاقـا كما يجوزعقده معهم با كثر من القيمة اتفاقا : أى بيعه لاشراؤه با كثر منها اتفاقا ،كـمـا لـوبـا ع بـأقـل منها بغبن فاحش لايجوز اتفاقا و كذا بيسيره عنده خلافالهما ،ابن مـلك وغيـره، وفـى السـراج لـو صـرح بهـم جاز اجماعا الا من نفسه وطفله وعبده غير المديون ،

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قـوله كما يجوز عقده أى عند عدم الاطلاق ، قوله الا من نفسه : وفى السراج : لو أمره بالبيع من هؤلاء فانه يجوز اجماعا الا أن يبيعه من نفسه أو ولده الصغير أو عبده ولا دين عـليـه فلا يجوز قطعا، وان صرح به المؤ كل اه منح، الو كيل بالبيع لايملك شراء ه لنفسه لأن الـواحـد لايـكـون مشتريا وبائعا فيبيعه من غيره ثم يشتريه منه، وان أمره المو كل أن يبيـعـه مـن نفسه وأولاد ه الصغير أو ممن لاتقبل شهادته فبا ع منهم جازـ بزازية كذا فى البـحـر ولا يـخـفـى مـا بيـنـهـمـا مـن الـمخالفة، وذكر مثل مافى السراج فى النهاية عن الـمبسـوط ومثل مافى البزازية فى الذخيرة عن الطحاوى وكأن فى المسألة قولين خلافا لمن ادعى أنه لامخالفة بينهماـ

علامہ علاء الدین شامی فرماتے ہیں:

والـوجـه مـافى النهاية ، الااذا أجاز المؤ كل بعد البيع فلايرد ماذكر ه تأمل ولان ما فـى البـزاز ية مـن انـه يـجـوز لـنـفسـه محله اذاصرح له بالعقد من نفسه فيه مافيه ، فعلم مـمـاتـقدم ان قول الامام مقيد بثلاثة قيود : ان لا يطلق له كبع من شئت ، وان لا يبيعهم بـازيـد مـن الـقيـمة او يشترى منهم بأقل منها وان لايصرح بهم ، ففى هذه الصور يجوز اتـفـاقـا، وماقاله فى السراج مفهوم من القيد الاول فانه اذا اجاز بقوله بع من شئت يجوز بـالتـصـريـح بهم بالاولى ، وعلم من تصريحه باستثناء نفسه ، وما عطف عليه ، وكذلك بـالاكثر من القيمة وفى السراج :لو صرح بهم جازاجماعا الامن نفسه وطفله وعبده غير المديون ،

قال الشامی قوله : الامن نفسه وطفله ،فلایجوز سواء کان شراؤہ من نفسه لنفسه او بطفله او لمؤکله ، لأنه یصیر متولیا طرفی العقد قابلاومجیبا والواحد لا یتولی طرفی العقد ، شامی ٤٤٦/١١ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

والوکیل بالبیع والشراء لایجوز ان یعقد عند ابی حنیفةؒ مع ابیه وجده وقدرجحوا دلیله ، واعتمده المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ۔

(التصحیح والترجیح ۲۷۵ بیروت)

وکیل بالبیع کا ثمن قلیل یا کثیر سے عقد کرنا

امام صاحبؒ کے نزدیک وکیل بالبیع کا ثمن قلیل، ثمن کثیر اور سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا غبن فاحش کے ساتھ بیچنا درست نہیں ہے۔

والوکیل بالبیع بجوز بیعه بالقلیل والکثیر عند ابی حنیفة وقالا:لایجوز بیعه بنقصان لایتغابن الناس فی مثله ، (قدوری ٣٩٤ بشری ، الاختیار ١٧٢/٢ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے قول پر فتوی ہے: چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

وله ان التوکیل بالبیع مطلق فیجری علی اطلاقه فی غیر موضع التهمة والبیع بالغبن او بالعین متعارف عند شدة الحاجة الی الثمن والتبرم من العین ، هدایه ١٩٧/٣ مکتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل بالبیع مطلق ہے اور مطلق تہمت کی جگہوں کے علاوہ میں اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی توکیل بالبیع اپنے اطلاق پر جاری ہوگی یعنی جس پر بھی بیع کا اطلاق درست ہوگا یہ توکیل اس کو شامل ہوگی، غبن فاحش اور سامان کے عوض بیع کرنا بھی من کل الوجوہ بیع ہے لہٰذا توکیل اس کو شامل ہوگی، مؤکل کی مخالفت نہ کہلائے گی اور یہ عقد جائز ہوگا، اس لیے کہ یہ دونوں بیع بھی ثمن مثل اور نقود کے عوض بیع کی طرح متعارف ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کو ثمن کی شدید ضرورت ہو تو وہ غبن فاحش کے ساتھ بھی بیع کر لیتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی کسی سامان سے اکتا جائے تو وہ اس کو بہرصورت بیچنا چاہتا ہے، خواہ سامان کے عوض ہی

کیوں نہ ہواور کم قیمت پر ہی کیوں نہ ہو۔

علامہ شامی نے علامہ قاسم کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کو ہی ترجیح دی ہے

وصح بیعه بماقل او کثر وبالعروض وخصاه بالقیمة وبالنقود وبه یفتی ، بزازیة ، قال ابن عابدین فی هامشه :قوله بزازیة : قال العلامة قاسم فی تصحیحه علی القدوری ورجح دلیل الامام المعول علیه عند النسفی وهو أصح الاقاویل والاختیار عند المحبوبی ، ووافقه الموصلی وصدرالشریعة اه رملی ، وعلیه اصحاب المتون الموضوعة لنقل المذهب بما هو ظاهر الروایة ، سائحانی ، شامی ۲۵۸/۸ زکریا

یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے، جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔خلاصۃ الفتوی میں ہے:

التوکیل بالبیع مطلقا یبیعه بقلیل الثمن وکثیر وبالعرض عن ابی حنیفة ۔ والمسئلة معروفة ، خلاصة الفتاوی ۱۵۸/٤

فائدہ: فائدہ کے طور پر غبن فاحش اور غبن یسیر کی تعریف قلم بند کی جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال والذی لایتغابن الناس فیه مالا یدخل تحت تقویم المتقومین وقیل فی العروض ده نیم وفی الحیوانات ده یازده وفی العقارات ده دوازده لان التصرف یکثر وجوده فی الاول ویقل فی الاخیر ویتوسط فی الاوسط وکثرة الغبن لقلة التصرف ، هدایة ۱۹۷/۳ مکتبه بلال

یعنی غبن فاحش ایسے خسارہ کا نام ہے جو ماہرین تجارت کے اندازے میں بھی نہ آسکے، یعنی تاجرلوگ اس قسم کا نقصان برداشت نہ کرتے ہوں اور جس کو برداشت کرلیتے ہوں وہ غبن یسیر ہے ، پھراس کے بعد صاحب قدوری نے جو عبارت ”وقیل فی العروض دہ نیم“ نقل کی ہے اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غبن فاحش کی تفسیر ہے۔یعنی سامان میں غبن فاحش یہ ہے کہ دس درہم کی چیز ساڑھے دس درہم میں بیچے دس درہم کا جانور گیارہ میں اور غیر منقولہ اشیاء زمین جائداد میں دس درہم کی زمین بارہ درہم میں بیچے ،لیکن صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ یہ غبن یسیر کی تفسیر ہے نہ کہ غبن فاحش کی ، جمہور فقہاء اور عامۃ المشائخ نے یہی

بیان کیا ہے۔ چناں چہ غبن اگر مذکورہ مقدار کے مطابق ہو تو غبن یسیر کہلائے گا، عقد شراء مؤکل پر لازم اور نافذ ہوگا اور اگر اس مقدار سے زائد ہو تو غبن فاحش کہلائے گا اور عقد شراء وکیل پر لازم اور نافذ ہوگا۔

اس تعیین کا مدار اس امر پر ہے کہ غبن فاحش کا مدار آدمی کے قلت اور کثرت تصرف پر ہے، جب آدمی تصرف زیادہ کرتا ہے تو اس کو تجربات بھی زیادہ ہوتے ہیں اور وہ دھوکہ نہیں کھاتا ، برخلاف کم تصرف کرنے والے کے، چناں چہ جب سامان میں تجارت کا وقوع زیادہ ہے تو اس میں نصف درہم غبن یسیر شمار ہوگا اور جانوروں کی تجارت درمیانی درجہ کی ہے اس لیے اس میں ایک درہم غبن یسیر ہوگا اور زمین وغیرہ میں چوں کہ اس سے کم ہے اس لیے اس میں دو درہم غبن یسیر شمار ہوگا۔

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں

وقیل فی العروض ده نیم الخ :اعلم ان ظاهر سوق الکلام هاهنایشعر بان یکون مراد ه بذکرهذا القول تفسیر الغبن الفاحش ، لان صریح ماذکره سابقا کان تفسیرا للغبن الفاحش فاذاقال بعده : وقیل فی العروض الخ کان المتبادر منه ان یکون هذا ایضا تفسیرا للغبن الفاحش ..... والحق عندی ان یکون تفسیرا للغبن الیسیرلانه هوالموافق لما ذکره جمهور الفقهاء وعامة المشائخ فی کتبهم المعتبرة الخ ، فتح القدیر ۸۸/۸زکریا

وکیل بالبیع کا آدھا غلام فروخت کرنا

اگر مؤکل نے وکیل کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے آدھا غلام فروخت کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وإذا وكله ببيع عبده فباع نصفه جاز عند أبی حنيفة ... (وقال أبو يوسف و محمد لايجوز). قدوری مع المعتصر ۳۹۵بشری ،الاختیار ۷۳/۲بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لوباع الكل بثمن النصف

یجوز عندہ فاذاباع النصف بہ اولی ، ہدایہ۱۹۸/۳ مکتبہ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے غلام فروخت کرنے کا حکم دیا ہے وہ مطلق ہے، اس میں آدھے اور پورے غلام کی قید نہیں ہے لہٰذا ''المطلق یجری علی اطلاقہ'' کے پیش نظر وکیل کو پورا غلام بیچنے کا بھی اختیار ہوگا اور آدھے غلام کا بھی ، چنانچہ اگر وکیل نے پورا غلام نصف ثمن میں بیچ دیا تب بھی جائز ہے تو آدھے غلام کو نصف ثمن کے عوض بیچنا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ پھر صاحب ہدایہ نے صاحبین کی دلیل ذکر فرمائی ہے اور اسے استحسان قرار دیا ہے جس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کا قول راجح ہے لیکن علامہ علاء الدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، اگر چہ صاحب ہدایہ وغیرہ نے صاحبین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے۔

علامہ مقدسی صاحبین کے قول کے استحسان ہونے کا مطلب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ استحسان کا مطلب یہ نہیں کہ امام صاحب کا قول مبنی پر قیاس ہے اور اس کے مقابل صاحبین کا قول مبنی پر استحسان ہے؛ بلکہ صاحبین کا اختیار کردہ قول ان کے اپنے قیاس کے مقابلہ میں استحسان ہے، صاحبین کے اصول کے مطابق قیاس یہ تھا کہ نصف کی بیع بالکل نافذ و درست نہ ہو؛ اس کے مقابلہ میں انہوں نے استحساناً یہ فرمایا کہ بیع کے بعد توقف کیا جائے بقیہ نصف کی بیع قبل الخصومت ہو جائے تو بیع نافذ اور درست ہوگی ورنہ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ صاحب ہدایہ وغیرہ کے قول سے صاحبین کا قول راجح معلوم ہو رہا ہے، لیکن فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

وکلہ ببیع عبد فباع نصفہ صح لاطلاق التوکیل ، وقالا ان :باع الباقی قبل الخصومة جاز ، والا لا ، قولھما استحسان، ملتقی وھدایة وظاھرہ ترجیح قولھما والمفتی بہ خلافہ بحر ۔

وفی ھامشہ قولہ: وقولھمااستحسان: قال المقدسی : وفیہ کلام ، وھو ان الظاھر ان المراد ان قول ابی حنیفة قیاس بالنسب الی قولھما ، وقولھما استحسان بالنسبة الیہ ولیس کذلک بل قیاس قولھما انہ لاینفذ اصلا واستحسنا القول بالتوقف وکذا فی قول

ابی حنیفة

قوله وظاهره ترجیح قولهما : أی لانه جعله استحسانا قال فی البحر : ولذا اخره مع دلیله کما هو عادته ، قوله والمفتی به خلافه بحر: الذی فی البحر وقد علمت المفتی به خلاف قوله کما قدمناه أی خلاف قوله فیما استشهد به ، قلت : وقد علمت ماقدمناه عن العلامة قاسم من ترجیح قوله وعلیه المعول وانه اصح الاقاویل ، ردالمحتار مع الدرالمختار ١١/٥٦_٤٥٥ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

قوله واذا وکله ببیع عبده فباع نصفه جاز عند ابی حنیفة وقالا :لایجوز واختار قوله الامام البرهانی والنسفی وصدرالشریعة (التصحیح والترجیح ٢٧٥ بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

قدوری کے حاشیہ میں علامہ سلیمان ھندیؒ فرماتے ہیں:

قوله جاز عند ابی حنیفة ..... وقال ابو یوسف ومحمد لایجوز ....وبقولهما قالت الثلاثة وهو استحسان والقیاس ما قاله ابوحنیفة وقال المحقق الطائی : الفتوی علی قول ابی حنیفة ـ (قدوری مع المعتصر ٣٩٥)

دس رطل گوشت خریدنے کی وکالت

اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل بنایا چناں چہ وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے عوض دس رطل فروخت کیا جاتا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مؤکل پر اس میں سے نصف درہم کے عوض دس رطل گوشت لازم ہوگا ، یعنی اسی قدر میں وکالت سمجھی جائے گی ، زائد وکیل پر لازم ہوگا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک درہم کے عوض بیس رطل گوشت لازم ہوگا۔

واذا وکله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم ، فاشتری عشرین رطلا بدرهم من لحم یباع مثله عشرة ارطال بدرهم لزم المؤکل منه عشرة بنصف درهم عندابی حنیفة وقالا یلزمه العشرون ، قدوری ٣٩٦،الاختیار ١٧٢/٢

توضیح الاختلاف: صاحب ہدایہ فرماتے ہیں قدوری کے بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام صاحب کے ساتھ ہے اور بعض میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ، لیکن امام محمدؒ کی ''الاصل''، یعنی مبسوط کو دیکھتے ہوئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، لیکن پھر دلیل ذکر کرنے میں قدوری کے بعض نسخوں کے اعتبار سے صاحب ہدایہ نے ''ولأبی یوسف'' کہا ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة انه امره بشراء عشرة ولم یأمره بشراء الزیادة فنفذ شراؤها علیه وشراء العشرة علی المؤکل و بخلاف ما اذا اشتری مایساوی عشرین رطلابدرهم حیث یصیر مشتریا لنفسه بالاجماع لان الامر یتناول السمین وهذامهزول فلم یحصل مقصود الآمر، هدایة ۱۹۱/۳ مکتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے اس خیال سے کہ دس رطل گوشت ایک درہم میں ہی ملے گا وکیل کو ایک درہم کے عوض دس رطل گوشت خریدنے کا حکم دیا اس سے زیادہ کا نہیں، لیکن اس کے گمان کے خلاف مطلوب دس رطل گوشت نصف درہم میں ہی مل گیا مگر وکیل نے بجائے دس رطل گوشت خریدنے کے جو کہ مؤکل کا اصل مقصد تھا بیس رطل گوشت خرید لیا اور مؤکل کے حکم کی مخالفت کی، چناں چہ دس رطل گوشت کی خریداری جو مؤکل کے حکم کے مطابق ہے نافذ سمجھی جائے گی باقی دس رطل کی بیع چوں کہ مؤکل کے حکم کے مخالف ہے، اس لیے وکیل پر ہی نافذ ہوگی۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ اگر مؤکل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم کے بیس رطل ہی ملتے ہیں تو چوں کہ اس میں مؤکل کے امر کی بالکلیہ مخالفت ہے، اس لیے بالاجماع یہ گوشت اپنے لیے خریدنے والا ہوگا اس لیے کہ مؤکل کا مقصد ایسے گوشت خریدنے کا تھا جو ایک درہم کے عوض دس رطل بکتا ہے، کیوں کہ وہ اچھا ہوتا ہے مگر وکیل نے ایک درہم کے عوض بیس رطل گھٹیا گوشت خرید کر مؤکل کی مخالفت کی بناء بریں یہ خود مؤکل پر نافذ ہوگی۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں رقم طراز ہیں :

قوله واذاوکله بشراء عشرة أرطال لحم بدرهم، فاشتری عشرین بدرهم من لحم یباع مثله عشرة بدرهم ، لزم المؤکل منه عشرة بنصف درهم عند ابی حنیفة ، وقال

ابویوسف ومحمد ، یلزمه العشرون.

قال فی الهدایة وذکرفی بعض النسخ قول محمد مع قول ابی حنیفة و محمد لم یذکر الخلاف فی الاصل وقد مشی علی قول الامام النسفی والبرهانی وغیرهما ، التصحیح والترجیح ۲۷۵ بیروت

وکیل بالخصومت ، وکیل بالقبض ہوگا یا نہیں ؟

ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک وکیل بالخصومت وکیل بالقبض بھی ہوتا ہے۔البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ وکیل بالقبض نہیں ہوگا۔

والوکیل بالخصومة وکیل بالقبض خلافالزفر،(الاختیار ۱۷۵/۲، قدوری ۳۹۷)

اس مسئلہ میں فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

هو یقول انه رضی بخصومة والقبض غیر الخصومة ولم یرض به ، والفتوی الیوم علی قول زفرؒ لظهور الخیانة فی الوکلاء وقد یؤتمن علی الخصومة من لایؤتمن علی المال ونظیره الوکیل بالتقاضی یملك القبض علی اصل الروایة لانه فی معناه وضعا إلا أن العرف بخلافه وهو قاض علی الوضع فالفتوی علی ان لایملك ، (هدایة ۲۰۱/۳ مکتبه بلال)

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت اور قبضہ میں تغایر ہے یعنی دونوں الگ الگ عمل ہے خصومت اظہار حق کے لیے ہوتا ہے جو کہ قولی ہے اور قبضہ ایک فعل حسی ہے اور موکل وکیل کے خصومت کرنے پر راضی ہوا ہے،اس کے قبضہ کرنے پر نہیں اس لیے کہ قبضہ کے لیے امانت دار آدمی چاہیے،اورضروری نہیں کہ جوآدمی خصومت کی صلاحیت رکھتا ہو قبضہ کے سلسلہ میں بھی اس پر بھروسہ کیا جائے۔

اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فی زمانناوکلاء کی حالت ایسی ہی ہے کہ خصومت میں تو بڑے ماہر ہوتے ہیں لیکن ایک نمبر کے خائن بھی وہی ہوتے ہیں اس لیے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ فی زماننا وکلاء کی حالت دیکھتے ہوئے فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہی دیا جائے گا، کہ وہ صرف خصومت کے وکیل ہوں گے نہ کہ قبضہ کے، اور فقہ میں اس کی ایک نظیر ملتی ہے کہ تقاضی یعنی قرضہ کے مطالبہ

کا وکیل مبسوط کی روایت کے مطابق اس پر قبضہ کا بھی وکیل ہوگا، اس لیے کہ لغوی اعتبار سے تقاضی قبضہ کے معنی میں ہے، لہٰذا وہ دونوں کا وکیل ہونا چاہیے؛ لیکن عرف لغوی معنی کے برخلاف ہے کیونکہ عرف میں لفظ تقاضی سے صرف مطالبہ کے معنی سمجھے جاتے ہیں قبضہ کے معنی نہیں اور قاعدہ ہے ''العرف قاضی'' کہ عرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا وہ لغت سے راجح ہوتا ہے لہٰذا فتوی عرف کے مطابق ہوگا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وكيل الخصومة والتقاضى أى أخذ الدين لا يملك القبض عند زفر وبه يفتى لفساد الزمان واعتمد فى البحر العرف .

قوله اى اخذ الدين هذالغة وعرفا هو المطالبة عناية وكان عليه أن يذكر هذا المعنى ، فانهم بنوا الحكم عليه معللين بان العرف قاضى على اللغة، ولايخفى عليك ان اخذ الدين بمعنى قبضه ، فلوكان المراد المعنى اللغوى يصير المعنى الوكيل بقبض الدين لايملك القبض وهو غير معقول ،

قوله عندزفرؒ وروى عن ابى يوسف فى غرر الافكار ، قوله واعتمد فى البحر العرف : حيث قال: وفى الفتاوى الصغرى : التوكيل بالتقاضى يعتمد العرف ، ان كان فى بلدة كان العرف بين التجاران المتقاضى هو الذى يقبض الدين كان التوكيل بالتقاضى توكيلابالقبض والافلا...وليس فى كلامه مايقتضى اعتماده ، نعم نقل فى المنح عن السراجية ان عليه الفتوى ،وكذا فى القهستانى عن المضمرات ، (ردالمحتار مع الدرالمختار ۲٦٨/٨ زكريا)

ھندیہ میں ہے:

والتوكيل بالخصومةتوكيل بقبض الدين عند اصحابنا الثلاثة وقال زفرؒ لايكون توكيلا بالقبض ، قال صدر الشهيد الجامع الصغير :لايفتى بقول أصحابنا فى هذه المسألة والفتوى على قول زفرؒ وفى النوازل اختارالفقيه ابوالليث انه لا يملك القبض قال وهكذا اختاره المتأخرون وبه نأخذ ، هندية ٦٢٠/٣ كراچى

علامہ قاسم نے اپنی تصحیح میں کئی کتابوں کے حوالہ سے مفصلاً امام زفرؒ کے قول کو فی زماننا مفتی بہ

اورراجح قراردیاہے۔(التصحیح والتراجیح ۲۷۶ بیروت)

جن مسائل میں امام زفرؒ کے قول پرفتوی ہے،ان کی فہرست کتاب کے آخرمیں ملاحظہ ہو۔

وکیل بالقبض ،وکیل بالخصومت ہوگا یانہیں ؟

قرضہ پرقبضہ کرنے کا وکیل امام صاحبؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا ،صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ خصومت کاوکیل نہیں ہوگا،

والوکیل بقبض الدین وکیل بالخصومة فیه خلافا لهما ،(الاختیار ۱۷۵/۲ بیروت ،قدوری ۳۹۷ بشری ،)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کاقول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں،

ولا بی حنیفةانه وکله بالتملك لأن الدیون تقضی بامثالها اذ قبض الدین نفسه لایتصور إلا أنه جعل استیفاء لعین حقه من وجه فاشبه الوکیل بأخذ الشفعة والرجوع فی الهبة والوکیل بالشراء والقسمة والرد بالعیب وهذه اشبه باخذ الشفعة حتی یکون خصما قبل القبض کمایکون خصما قبل الاخذ هنالك والوکیل بالشراء لایکون خصما قبل مباشرة الشراء هذا لان المبادلة تقتضی حقوقا وهو اصیل فیها فیکون خصما فیها ،هدایة ۲۰۱/۳ بلال

صاحب ھدایہ نے امام صاحب کی جودلیل بیان کی ہےاس کا خلاصہ یہ ہے کہ چوں کہ دیون میں دین پرقبضہ متصورنہیں ہوتا،مثل دین پرقبضہ کہاجاتاہے،اس لیےموکل نے وکیل کومثلِ دین پر قبضہ کرکےاس کا مالک ہونے کاوکیل بنایاہے کہ وہ اس پرقبضہ کرکےاس کا مالک ہوجائے،اورعین کامثل چوں کہ عین کے مساوی ہوتاہےتویوں سمجھاجائے گا کہ من وجہ اس نے عین حق وصول کرلیااورقرض خواہ نے اپناقرضہ وصول کرلیاہے۔اور جب وکیل کواصل قرضہ کےمثل کا مالک ہونے کاحق حاصل ہےتو اس کوخصومت کابھی حق حاصل ہوگا،پھرصاحب ہدایہ نے وکیل بقبض الدین کووکیل باخذ الشفعۃ وغیرہ پرقیاس کرکےوکیل بقبض الدین کوان کےمشابہ قراردیاہے،کہ جس طرح ان تمام وکالت میں وکیل خصم ہوتاہےاوراگرمدمقابل وکیل کےخلاف بینہ قائم کردے توبینہ قابل قبول بھی ہوتاہےاسی طرح یہاں بھی دین پرقبضہ کاوکیل وکیل بالخصومت ہوگا۔

علامہ علاء الدین شامیؒ نے علامہ قاسم کے حوال سے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

و و کیل قبض الدین یملکھا ای الخصومة خلافالھما ، وفی ھامشه :قوله و و کیل قبض الدین یملکھا : ای الو کیل بقبض الدین یلی الخصومة مع المدیون عند ابی حنیفة ، حتی لو اقیمت علیھا البینة علی استیفاء المؤکل اوابرائه تقبل عنده بخلاف العین ، وقالا لایکون خصما ، وھو روایة الحسن عن ابی حنیفة ...والذی فی جامع الفصولین فی الفصل الخامس ویوقف عندھما فی الکل العین والدین ،والحق ان قولھما اقوی ، وھو روایة عنه ،کذافی عدة وغیره و مثله فی نور العین لکن فی تصحیح العلامة قاسم وعلی قول الامام مشی المحبوبی فی اصح الاقاویل والاختیارات والنسفی والموصلی وصدر الشریعة : قید باقامة البینة علیه علی استیفاء المؤکل او ابرائه لأنه لوادعی دینا علی المؤکل و اراد مقاصصته به لایکون الوکیل خصما عنه وھی واقعة الفتوی الخ ، (تکملة ردالمحتار ۸۷/۱۱زکریا)

خلاصہ یہ کہ جامع الفصولین وغیرہ میں صاحبین کے قول کو اقوی قرار دیا گیا ہے لیکن علامہ شامی نے علامہ قاسم کے حوالہ سے رد کرتے ہوئے امام صاحبؒ کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے البتہ ایک قید کی رعایت کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ وکیل بقبض الدین وکیل بالخصومت اس وقت ہوگا جب کہ مد مقابل مشتری نے وکیل پر مؤکل کے ثمن وصول کرلینے یا اس سے بری کردینے پر بینہ قائم کیا ہو اس کے علاوہ دین کا دعوی کرکے حساب برابر ہونے کا عوی کیا ہو تو وکیل بالخصومت نہیں ہوگا ۔(التصحیح والترجیح ۲۷۷بیروت)

وکیل بالخصومت کا مؤکل کے خلاف اقرار کرنا

اگر وکیل بالخصومت نے اپنے مؤکل کی وکالت کے خلاف قاضی کے پاس کچھ اقرار کیا تو وکیل کا اقرار مؤکل کی وکالت کے برخلاف جائز ہوگا اور قاضی کے علاوہ کے پاس ایسا اقرار کیا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار تو معتبر نہ ہوگا ،مگر وکیل وکالت سے خارج ہوجائے گا ،امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ وکیل کا مؤکل پر اقرار کرنا اگرچہ مجلس قضاء کے علاوہ میں ہو جائز ہے،یعنی معتبر ہے۔

واذا اقر الوکیل بالخصومة علی مؤکله عند القاضی جاز اقراره ولایجوز اقراره

علیہ عندغیر القاضی عند ابی حنیفة ومحمد الاانہ یخرج من الخصومة وقال ابویوسف یجوز اقرارہ علیہ عند غیر القاضی ، (قدوری ۳۹۸ بشری ، الاختیار ۱۷۶/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولایجوز عند غیر القاضی عند ابی حنیفة ومحمد استحسانا ، وجہ الاستحسان ان التوکیل صحیح قطعا وصحتہ یتناولہ مایملکہ قطعا وذلك مطلق الجواب دون احدھما عینا وطریق المجاز موجود علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالی فیصرف الیہ تحریا للصحة قطعا ، (ھدایة ۲۰۳/۳ مکتبہ بلال)

صاحب ہدایہ نے طرفین کے قول کو بوجہ استحسان راجح قرار دیا ہے اور دلیل اس کی یہ ذکر کی ہے کہ توکیل بالخصومت بالاجماع قطعی طور پر درست ہے، اور جب یہ درست ہے تو یہ توکیل ہر اس چیز کو شامل ہوگی جس کا مؤکل بھی بذات خود مالک ہے او مؤکل مطلق جواب کا مجاز ہے یعنی وہ اقرار بھی کرسکتا ہے اور انکار بھی، متعین طور پر کسی ایک کا پابند نہیں، بل کہ ہر ایک کا مجاز ہے لہٰذا وکیل بھی مؤکل کا نائب ہونے کی وجہ سے ہر ایک کا مجاز ہوگا، اور توکیل بالخصومت سے مطلقا جواب مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ خصومت اور مطلق جواب کے درمیان طریق مجاز موجود ہے اس طور پر کہ خصومت سبب ہے جواب کا اور سبب بول کر مسبب مراد لینا یہ بھی مجاز کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے پس اس توکیل کو مجازا مطلق جواب کی توکیل کی طرف پھیرا جائے گا تاکہ مؤکل کا کلام قطعی طور سے صحیح اور درست ہوسکے۔

شامی میں ہے:

وصح اقرار الوکیل بالخصومة لابغیرھا مطلقا بغیر الحدود والقصاص علی موکلہ عند القاضی دون غیرہ استحسانا وإن انعزل الوکیل بہ ای بھذا الاقرار حتی لایدفع الیہ المال وان برھن بعدہ علی الوکالة للتناقض ۔ قولہ استحسانا: والقیاس أن لایصح عند القاضی ایضا لانہ مأمور بالمخاصمة والاقرار یضرھالانہ مسالمة ، شامی ۲۷۱/۸ زکریا)

علامہ علاء الدین شامی فرماتے ہیں:

قولہ استحسانا : راجع الی قولہ "وصح اقرار الوکیل بالخصومۃ ووجھہ ان التوکیل صحیح ، وصحتہ تتناول مایملکہ ، وذلك مطلق الجواب بالاقرار او الانکار دون احدھما عینا فینصرف الیہ تحریا للصحۃ وصحح ابو یوسف اقرارہ مطلقا ، وابطلہ زفر مطلقا ،وھو القیاس لأنہ مأموربالخصومۃ وھی منازعۃوالاقرار ضدھا لانہ مسالمۃ والامر بشیئی لایتناول ضدہ والقیاس ان یصح عند غیر القاضی لان الوکیل قائم مقام المؤکل واقرارہ لایختص بمجلس القضاء فکذانائبہ۔

ووجہ الاستحسان فی الاول ان حقیقۃ المخاصمۃ لاتحل شرعا فحملت علی مایحل وھو مطلق الجواب ، وھو صادق علی الانکار والاقرار ، و وجہ التخصیص بمجلس القاضی انہ انما وکلہ بالخصومۃ ، وحقیقتھالاتکون الاعند القاضی فلم یکن وکیلا فی غیرہ لان غیر مجلس القاضی لیس محلا للخصومۃ التی ھو وکیل فیھا،لکنہ یخرج عن الدعوی کماقال وان انعزل الوکیل .(شامی ۱۱/۴۹۱زکریا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

قولہ واذا اقر الوکیل بالخصومۃ علی مؤکلہ الخ قال الاسبیجابی والصحیح قول ابی حنیفۃ ومحمد ، التصحیح والترجیح ۲۷۸ بیروت ،

کتاب الکفالۃ

کفیل مکفول عنہ کو بازار میں سپرد کرے

اگر کفیل نے اس شرط پر کفالہ قبول کیا کہ وہ مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا پھر اس نے بازار میں سپرد کردیا تو بھی کفیل بری ہوجائے گا۔امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ بازار میں سپرد کرنے سے مطلقا بری نہیں ہوگا،

واذا تکفل بہ علی ان یسلمہ فی مجلس القاضی فسلمہ فی السوق بری و قال زفرؒ:لایبرأ بالتسلیم فی السوق اتفاقا ، قدوری مع المعتصر ۴۰۰ بشری

اس مسئلہ میں فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وقیل فی زمانـنا لایبرأ لان الظاهر المعاونة علی الامتناع لاعلی الاحضار وکان التقیید مفیدا ، (هدایة ۱۱۹/۳ مکتبه بلال)

یعنی فی زماننا مجلس قضاء کے علاوہ بازار وغیرہ میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا کیوں کہ آج فساد کا زمانہ ہے اگر بازار میں مکفول عنہ اپنی مظلومیت کا اظہار کرنے لگا تو لوگ اس کو مکفول لہ سے چھڑانے میں معاونت کریں گے اور مکفول لہ کی اس بارے میں کوئی مدد نہ کرے گا کہ اس کو قاضی کی عدالت میں حاضر کیا جائے تاکہ مکفول لہ اپنے حق کے سلسلہ میں مخاصمہ کرسکے لہٰذا مجلس قضاء کیساتھ مقید کرنا مفید ہوگا اور اس کے علاوہ میں حاضری معتبر نہ ہوگی۔

شامی میں ہے:

ولوشرط تسلیمه فی مجلس القاضی سلمه فیه ولم یجز تسلیمه فی غیره به یفتی فی زمانـنا لتهاون الناس فی اعانة الحق ، قوله وبه یفتی : وهو قول زفر و هذا إحدی المسائل التی یفتی فیها بقول زفر بحروعدها سبعا،شامی ٦٩/٧ـ٥٦٨ زکریا ،

خلاصہ یہ کہ فی زماننا لوگوں کے حق پر معاونت کے سلسلے میں تہاون اور سستی سے کام لینے کی وجہ سے فتوی امام زفرؒ کے قول پر ہے۔پھر علامہ شامی نے یہ تحقیق ذکر کی ہے کہ یہ امام زفرؒ کا ہی قول ہے،نہ کہ متاخرین کا جیسا کہ نہر الفائق میں واقعات الحسامیۃ سے منقول ہے کہ یہ ہمارے متاخرین مشائخ کی رائے ہے۔مزید تحقیق کے لیے مذکورہ بالا حوالہ کی مراجعت فرمالیں۔

علامہ آفندیؒ فرماتے ہیں:

فان شرط تسلیمة فی مجلس القاضی فسلمه فی السوق ای فی سوق المصر قالوا یبرأ لحصول المقصود بنصرة اعوان الحاکم والمختار فی زماننا انه لایبراو سواء کان فی سوق ذلك المصرا وفی سوق مصر آخر ، وهو قول زفر وبه یفتی فی زماننا لتهاون الناس فی اقامة الحق ولمعاونة الفسقة علی الخلاص منه والفرار فالتقلید بمجلس القاضی مفید وهذه احدی المسائل التی یفتی بقول زفرؒ ، مجمع الانهر ۱۷۸/۳ کوئٹه ،

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

والمختار فی زماننا انه لایبرأ:وبه یفتی لفسادالزمان، الدارالمنتقی ۱۷۸۳۳ کوئٹه

حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس

امام صاحبؒ کے نزدیک حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس جائز نہیں، صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ولاتجوز الکفالة بالنفس فی الحدود والقصاص عند ابی حنیفةؒ وقالا : یجوز ، قدوری ۱ ۴۰ بشری .

توضیح المسئلة : حدود وقصاص میں کفالت بالنفس کے جائز اور ناجائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکفول لہ یعنی مدعی اگر قاضی سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ مکفول عنہ یعنی مدعی علیہ اس کو کوئی کفیل دے جو اس کو مجلس قضا میں حاضر کر سکے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مکفول عنہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، یعنی قاضی کا مکفول عنہ کو اس پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کی طرف سے اس کو کفیل دینے پر مجبور کرنا جائز ہے، اسی مطلب کو واضح کرنے کے لیے صاحبِ ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

معناه لایجبر وقالا یجبر ، هدایة ۳/ ۱۲۱ مکتبه بلال

نیز صاحبین کے نزدیک اجبار صرف ان حقوق میں کیا جائے گا جن کا تعلق بندوں سے ہو؛ وہ حقوق جو محض حقوق اللہ کہلاتے ہیں ان میں بالاتفاق جبر نہیں ہے، اور جبر کا مطلب صاحبین کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ کفیل نہ دے تو طالب یعنی مدعی مطلوب یعنی مدعی علیہ کے ہر وقت پیچھے لگا رہے کہ کہیں وہ بھاگ نہ جائے، حتی کہ اگر وہ اپنے گھر میں داخل ہو تو مطلوب کی اجازت سے گھر میں بھی داخل ہو جائے ورنہ نہیں۔

شامی میں ہے:

لایجبر المدعی علیه علی اعطاء الکفیل بالنفس فی دعوی حد وقود مطلقا وقالا یجبر فی قود وحد قذف وسرقة کتعزیر لانه حق آدمی والمراد بالجبر الملازمة لاالحبس ، ولو اعطی برضاه کفیلا فی قود وقذف و سرقة جاز اتفاقا ـ قوله فی دعوی حدوقود : قید بالدعوی لان الکفالة بنفس حد والقود لا تجوز ، اجماعا کمایأتی ،اذ لا

یمکن استیفاء همامن الکفیل ،وقید بالقصاص ، لانه فی القتل والجراحة خطأ یجبر علیه الکفیل اجماعا لان الموجب هوالمال قوله لانه حق آدمی: ظاهره ان ما کان أی من التعزیر من حقوقه تعالی لایجوز به التکفیل کالحد بحر ، قوله المراد بالجبر ای علی قولهماکمافی البحر ، قوله الملازمة ای بان یدور معه الطالب حیث دارکی لایتغیب عنه واذااراددخول داره فان شاء المطلوب ادخله معه والا منعه الطالب عنه ،

قوله جاز : لانه امکن ترتیب موجبه علیه لان تسلیم النفس فیها واجب فیطالب به الکفیل فیتحقق الضم ،قال فی الفتح: ومقتضی هذاالتعلیل صحة الکفالة اذا سمح بها فی الحدود الخالصة لان تسلیم النفس واجب فیها ، لکن نص فی الفوائد الخبازیة علی ان ذلك فی الحدود التی للعباد فیها حق کحد القذف لاغیر اه نهر وفی البحر :قدمناانه لاتجوز بنفس من علیه فی الحدود الخالصة ، شامی ۵۷۵/۷زکریا ۔

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة قوله علیه السلام لاکفالة فی حد من غیرفصل ولان مبنی الکل علی الدرء فلایجب فیها الاستیثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندری بالشبهات فیلیق بها الاستیثاق کمافی التعزیر ،هدایه۱۲۱/۳ مکتبه بلال

الحدیث قال علیه السلام ”لاکفالة فی حد“ قلت اخرجه البیهقی فی سننه عن بقیه عن عمر بن ابی عمر الکلاعی عن عمر و بن شعیب عن ابیه عن جده ان رسول الله ﷺ قال لا کفالة فی حد ، وقال تفرد به عمربن ابی عمرالکلاعی وهو من مشائخ بقیة المجهولین وروایاته منکرة ، انتهی ورواه ابن عدی فی الکامل عن عمر الکلاعی وأعله به وقال :انه مجهول ،لااعلم روی عنه غیر بقیة کما یروی عن سائرالمجهولین ، واحادیثه منکرةوغیرمحفوظة انتهی ، نصب الرایة : ۵۹/٤ ۔

خلاصہ یہ کہ حدیث ضعیف ہے۔

بہرکیف امام صاحبؒ کی ایک دلیل حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ حد میں کفالہ نہیں ہے اور یہ مطلق کہا گیا ہے نہ اس میں حدود کا ذکر ہے جو خالص اللہ کا حق ہے اور نہ ان کا ذکر ہے جو خالص بندوں کا حق ہے پس معلوم ہوا کہ حدود میں کفالہ نہیں ہے۔

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام حدود کو شبہات کی بنا پر ساقط کرنے کا حکم ہے، ترجیح اسقاط کے تقاضے کے مطابق یہ بھی ضروری ہوگا کہ حد کو یقینی بنانے کا کوئی طریقہ اختیار نہ کرلیا جائے ، برخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے لہٰذا کفالت کے ذریعہ انہیں مضبوط کرنا مناسب ہے جیسا کہ تعزیر میں کیا جاتا ہے یعنی مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کفالہ اپنے حق کو مضبوطی کے ساتھ وصول کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن حدود وقصاص کا مدار چوں کہ اسقاط پر ہے، لہٰذا انہیں کفالت سے مضبوط نہیں کیا جائے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں :

قوله كالحدود والقصاص :قال في الهداية عن ابى حنيفة معناه لايجبر عليها عنده وقالا :يجبر في حد القذف ، قلت فسره بهذا لان الامام الاسبيجابى قال المشهور في قول علمائنا ان الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص جائزة اختيارا في المطلوب أما القاضي لايجبر على اعطاء الكفيل وقال ابويوسف و محمد يؤخذ منه الكفيل ابتداء ،واختار قول الامام النسفي والمحبوبي وغيرهما ، التصحيح والترجيح ۲۸۰ بيروت

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ قاسمؒ نے متون کے حوالہ سے امام صاحبؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے کہ اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے،۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واختار قول الامام النسفي والمحبوبي وغيرهما ،(اللباب في شرح الكتاب ۱۵٤/۲ مكتبه علمية بيروت)

مکفول لہ کفیل کو بری کر دے تو مکفول عنہ سے رجوع کرے گا یانہیں

اگر مکفول لہ نے کفیل کو کہا کہ تو بری ہوگیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل مکفول عنہ سے رجوع کرے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ رجوع نہیں کرے گا۔

ولوقال برئت رجع عند ابى يوسف .. وقال محمدؒ لايرجع ، (الاختيار ۱۸۲/۲)

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے مسئلہ کے کچھ تفصیل ضروری ہے۔

یہ مکفول لہ کے کفیل کو بری کرنے کا مسئلہ ہے،اور برأت کے بعد مکفول لہ اور کفیل کو کن صورتوں میں مکفول عنہ سے مکفول بہ کے مطالبہ کا حق ہوگا اور کن میں نہیں، اس کا تعلق مکفول لہ کے الفاظ برأت سے ہے، جو تین طرح کے ہیں، دو صورتیں متفقہ علیہ ہے اور ایک میں امام محمد اور امام ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل کو بری کرتے ہوئے یہ کہا: قد برأت إلیَّ من المال ،یعنی تو نے مال سے میری جانب برأت کر لی ،تو اس صورت میں کفیل اپنے مکفول عنہ سے مکفول بہ کا رجوع کرے گا ،جس کا وہ ضامن ہوا تھا، اس لئے کہ یہاں برأت کی ابتدا کفیل سے ہوئی ہے اور انتہا مکفول لہ پر اور یہ ایسی برأت میں ہوتا ہے جس میں کفیل نے مال ادا کر دیا ہو گویا مکفول لہ یہ کہہ کر یہ اقرار کر رہا ہے کہ کفیل نے مجھے مال ادا کر دیا ہے، تو اب مکفول لہ کو کفیل اور مکفول عنہ کسی سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور عقد کفالت چوں کہ مکفول عنہ کے حکم سے ہوا ہے، اس لیے کفیل اس سے مال کا رجوع کریگا۔

(۲) دوسری یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''ابرأتک'' میں نے تجھے بری کر دیا تو چوں کہ برأت کی ابتدا مکفول لہ سے اور انتہا کفیل پر ہوئی تو گویا مکفول لہ کفیل سے اپنا حق ساقط کر رہا ہے اور اس سے مکفول لہ کا کفیل کے مال ادا کرنے کا اقرار لازم نہیں آتا اور جب مال ادا کرنے کا اقرار نہ ہوا تو کفیل کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے اپنے مال کے مطالبہ کا پورا حق ملے گا۔

(۳) تیسری مختلف فیہ صورت یہ ہیکہ مکفول لہ کفیل سے کہے ''برئت'' میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں امام محمد اس مسئلہ کو ثانیہ پر قیاس کرتے ہوئے کفیل کو بری مانتے ہیں لہذا اس کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف مسئلہ اولی پر قیاس کرتے ہوئے کفیل کو مکفول عنہ سے مال رجوع کرنے کا حق دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

قال ومن قال لكفيل ضمن له مالاً قد برئت اليّ من المال؛ رجع الكفيل على

المکفول عنه معنی بماضمن له بامره لان البراء ة التی ابتداؤهما من المطلوب وانتهائها الی الطالب لایکون الابایفاء فیکون هذا اقرارا بالاداء فیرجع وان قال ابرأتك لم یرجع الکفیل علی المکفول عنه لانه براة لا تنتهی الی غیره وذلك بالاسقاط فلم یکن اقرارا بالایفاء ،

ولوقال برئت قال محمد هو مثل الثانی لانه یحتمل البراء ة بالاداء الیه و الابراء فیثبت الأدنی اذ لایرجع الکفیل بالشك وقال ابویوسف وهو مثل الاول لانه اقره ببراء ة ابتداؤها من المطلوب والیه الایفاء دون الابراء ، (هدایة ۳/ ۱۲۵ مکتبه بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے برئت کہہ کر ایسی برأت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے، پس برأت ایسے فعل سے ہوگی جو خاص طور پر کفیل کی طرف منسوب ہو اور کفیل کی طرف سے برأت کا مطلب ادا کرنا ہوتا ہے اور جو برأت کفیل کے ادا کرنے سے ہوتی ہے اس میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا برئت کہنے کی صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے رجوع کا پورا حق حاصل ہوگا۔

پھر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اختلاف بعض مشائخ کے بقول تب ہے جب کہ مکفول لہ مذکورہ بالا الفاظ بول کر غائب ہوگیا ہو؛ پس اگر وہ موجود ہو تو تینوں صورتوں میں اس کے بیان کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی اس سے پوچھا جائے گا کہ اس نے مکفول بہ پر قبضہ کیا یا نہیں کیا؟ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا کیوں کہ مکفول لہ ہی کے کلام میں اجمال پیدا ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ مجمل کے کلام کی تفسیر خود مجمل ہی سے دریافت کی جاتی ہے پس مذکورہ مسائل میں اس کی موجودگی میں اسی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

وفی قوله للکفیل برئت بلاالی او ابرأ تك لارجوع کقوله انت فی حل لانه ابراء لا اقرار بالقبض خلافا لابی یوسف فی الاول ای برئت فانه جعله کالاول : ای الی قیل وهو قول الامام ، واختاره فی الهدایة وهواقرب الاحتمالین فکان أولی .... وهذا کله مع غیبة الطالب ومع حضرته یرجع الیه فی البیان لمراده اتفاقا ،لانه المجمل ،شامی :

٦٠٧/٧۔

الدرر المنتقی میں ہے:

وکذا ای رجع فی قولہ برئت بلا الیّ عند ابی یوسف خلافا لمحمد وصنیع المصنف ترجیح الاول (قول ابی یوسف) واختارہ فی الھدایۃوغیرھا وھو اقرب الاحتمالین قیل وھو قول الامام فکان او لی واجمعوا الخ ، (الدارالمنتقی ١٨٧/٣ کوئٹہ)

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے اور یہی امام صاحبؒ کا قول بھی ہے۔

مکفول لہ کی عدم موجودگی میں کفالہ

مسئلہ: طرفین کے نزدیک مکفول لہ کے مجلس میں کفالہ قبول کرنے میں کفالہ درست ہوگا اور اگر مجلس میں مکفول لہ موجود نہ تھا تو کفالہ درست نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت کے مطابق مروی ہے کہ کفالہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا اور ایک روایت میں ہے کہ کفالہ مطلقاً درست ہے، مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔

ولاتصح إلابقبول المکفول لہ فی المجلس وعن ابی یوسف روایتان ، فی روایۃ یتوقف علی اجازتہ .... وفی روایۃ یجوز مطلقا ،الاختیار ١٨٢/٢ بیروت ،

اس مسئلہ میں طرفین کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھما أن فیہ معنی التملیك وھو تملیك المطالبۃ منہ فیقوم بھما جمیعا والموجود شطرہ فلا یتوقف علی ماوراء المجلس ،(ھدایۃ ١٢٧/٣ مکتبہ بلال)

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کے معنی موجود ہے اس لیے کہ عقد کفالہ کے ذریعہ کفیل مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبہ کا مالک بناتا ہے اور جس چیز میں تملیک کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والے اور مالک بننے والے دونوں سے منعقد ہوگی، لہٰذا عقد کفالہ میں کفیل کا ایجاب اور مکفول لہ کا قبول؛ دونوں ضروری ہوں گے اور وہ بھی ایک ہی مجلس میں، حالاں کہ صورتِ مذکور میں فقط کفیل کا ایجاب موجود ہے لہٰذا یہ ماوراء مجلس پر موقوف نہ ہوگا۔علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولاتصح الکفالة بنوعیها بلا قبول بطالب او نائبه ولوفضولیا فی مجلس العقد وجوز ها الثانی بلاقبول ، وبه یفتی . درروبزازیه واقره فی البحر به قالت الائمة الثلاثة ، لکن نقل المصنف عن الطرسوسی ان الفتوی علی قولهما واختار ه الشیخ قاسم ، قوله واختاره الشیخ قاسم حیث نقل اختیار ذلك عن اهل الترجیح کالمحبوبی والنسفی وغیر هما واقره الرملی، وظاهر الهدایة ترجیحه لتأخیره دلیلهما وعلیه المتون ، شامی ۹۳۔۵۹۲ زکریا

مجمع الانھر میں ہے:

و فی الدر: الفتوی علن القول الثانی کمافی تلخیص الجامع الکبیر و البزازیة لکن فی انفع الوسائل الفتوی علی قولهما وفی تصحیح الشیخ قاسم و المختار قولهما عند المحبوبی والنسفی وغیرهما ولهذا قدمه المصنف تدبر، مجمع الانهر ۱۹۱/۳ کوئٹه

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وقال ابویوسف تجوز موقوفا مع غیبته ای الطالب اذا بلغه فأجاز وبه یفتی کمافی الدر والبزازیة والبحر وغیرها وبه قالت الثلاثةلکن نقل فی المنح عن الطرطوسی ان الفتوی علی قولهما : واختاره الشیخ قاسم وعلیه صنیع المصنف. (الدر المنتقی ۱۹۱/۳ کوئٹه)

مفلس مرنے والے کی طرف سے کفیل بننا

اگر مفلس مقروض شخص کا انتقال ہوگیا اوراس نے ترکہ میں کوئی مال نہ چھوڑا اور نہ ہی اس نے حیاتی میں کسی کو کفیل بنایا ہے، تو اب اگر کوئی شخص از خود کفیل بنتا ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے، صاحبینؒ کے نزدیک کفیل بننا درست ہے۔

واذامات الرجل وعلیه دیون ولم یترك شیئا فتکفل رجل عنه للغرماء ، لم تصح الکفالة عند ابی حنیفةؒ وعند هما تصح ، (قدوری ٤٠٤ بشری ،الاختیار ۱۸۲/۲ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولـه انه كفل بدين ساقط لان الدين هو الفعل حقيقة ولهذايوصف بالوجوب لكنه فـی الـحكم مال لانه يؤول اليه فی المال وقد عجز بنفسه وبخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسـقط ضرورة والتبرع لايعتمد قيام الدين واذاكان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضاء الى الاداء باق ، هداية۱۲۸/۳ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین اور قرضہ کے کفیل ہونے کی شرط یہ ہے کہ دین اصیل یعنی مکفول عنہ کے ذمہ میں ثابت اور قائم ہو، حالاں کہ میت مفلس کے ذمہ دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے اس لیے کہ دین کوئی مال نہیں ہے، بلکہ فعل ادا کا نام ہے یعنی ذمہ میں جو واجب ہے اس کو ادا کرنے کا نام ہے اسی وجہ سے وہ وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہا جاتا ہے ''دین واجب ''اور واجب ہونا فعل کی صفت ہے، نہ کہ اعیان کی لہٰذا جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دین افعال کا نام ہے اور فعل قدرت کے محتاج ہوتے ہیں بغیر قدرت کے فعل کا وجوب تکلیف مالا یطاق ہے جو کہ محال ہے اور قدرت میت مفلس میں موجود نہیں ہے، نہ بذات خود قادر ہے اور نہ ہی کسی کفیل وغیرہ کے ذریعہ اپنا نائب بنا کر، پس جب مدیون یعنی میت مفلس نہ بذات خود اداء دین پر قادر ہے اور نہ اپنے نائب کے ساتھ، تو وہ فعل ادا سے عاجز ہوگیا لہٰذا نتیجتاً اس سے دین وصول کرنا بھی فوت ہوگیا اور جب قرض خواہ کا اپنا دی وصول کرنا فوت ہوگیا تو ضرورتاً احکامِ دنیا کے اعتبار سے میت کے ذمہ سے دین ساقط ہو جائے گا لہٰذا اس کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

فـلاتـصـح الـكـفـالة بالدين عن ميت مفلس عنده وعند ابی يوسف ومحمد تصح كذافی البدائع والصحيح قول ابی حنيفة ، هندية ۲۵۳/۳ كراچی

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذامـات الرجل وعليه دين ولم يترك شيئا فكفل رجل عنه للغرماء لم تصح الكفالة عـنـد ابـی حـنيـفة ،وقـالا:تـصـح ، قال الاسبيجابی :والصحيح قول ابی حنيفةواعتمده الـمـحبوبی والنسفی وصدرالشريعة وابو الفضل الموصلی وغيرهم ،(التصحيح الترجيح ۲۸۱ بيروت)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے اور اصحاب متون نے اسی پر اعتماد کیا ہے، یعنی کفالہ درست نہ ہوگا۔

نوٹ: کفالہ گرچہ صحیح نہ ہوگا، مگر اس کے ادا کرنے سے دین ادا ہو جائے گا۔

کتاب الحوالہ

حوالہ میں مال کا تلف ہونا

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کا تلف ہونا دو باتوں میں سے ایک کے ذریعہ ہوگا، ایک یہ کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور قسم کھالے اور اس کے خلاف نہ محیل کے پاس بینہ موجود ہو اور نہ محتال لہ کے پاس۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ان دو وجہوں کے ساتھ ایک تیسری وجہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے افلاس کا حکم دے دے۔

والتوی عند أبی حنیفة بأحد الامرین : اما ان یجحد الحوالة ویحلف و لابینة له علیه او یموت مفلسا ، وقال ابویوسف ومحمد هذان الوجهان،و وجه ثالث وهوان یحکم بافلاسه فی حال حیاته،(قدوری ٤٠٦ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال والتوی عند أبی حنیفة بأحد الامرین وهو اما ان یجحد الحوالة ویحلف ولابینه له علیه او یموت مفلسا لان العجز عن الوصول یتحقق بکل واحد منهما وهو التوی فی الحقیقة ،... وهذا بناء علی ان الافلاس لایتحقق بحکم القاضی عنده خلافا لهما لان المال غاد و رائح ، (هدایة ١٣٧/٣)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں محتال لہ اپنا حق وصول کرنے سے عاجز ہے، پہلی صورت میں تو اس لیے کہ محتال لہ محتال علیہ سے مطالبہ کرنے پر قادر نہیں رہا اور دوسری صورت میں تو ایسا ذمہ ہی باقی نہ رہا جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو اور حقیقت میں توی یعنی ہلاک ہونا یہی ہے۔

رہا مسئلہ قاضی کے حکم دینے سے افلاس متحقق ہونے کا تو صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہی نہیں ہے اس لیے کہ مال تو آنے جانے والی چیز ہے صبح ہے تو شام کو نہیں آج ہے تو کل نہیں چناں چہ بہت ممکن ہے کہ حاکم کے افلاس کا حکم دینے کے بعد بھی اپنی زندگی میں مالدار ہو جائے بناء بریں افلاس حاکم کا اعتبار نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وھذابناء علی ان تفلیس القاضی یصح عندھما وعندہ لایصح لانہ یتوھم ارتفاعہ بحدوث مال لہ فلایعود بتفلیس القاضی علی المحیل... بخلاف موتہ مفلسا لخراب الذمۃ ، فیثبت التوی ، وتمامہ فی الکفایۃ ،وظاھر کلامھم متونا وشروحا تصحیح قول الامام ، ونقل تصحیحہ العلامۃ قاسم ولم ارمن صحح قولھما ، شامی ۱۲/۸ زکریا ع

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

قال فی التصحیح : ومشی علی قولہ النسفی ورجح دلیلہ قال شیخنا و ظاھر کلامھم متونا وشروحا تصحیح قول الامام ، ولم ارمن صحح قولھما۔ (اللباب ۱۶۱/۲ مکتبہ علمیہ بیروت)

کتاب الصلح

کچھ دین ادا کرنے کی شرط پر بقیہ سے براءت

ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم قرض تھے،قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو، اس شرط پر کہ باقی پانچ سو سے تم بری ہو جاوگے، مقروض نے اگر دے دیے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر نہیں دئے تو طرفین کے نزدیک قرض ہزار روپے ہی باقی رہیں گے ۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر نہیں دئے تب بھی پانچ سو درہم اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔

ولوقال لہ : اد إلیّ غدا خمس ما ئۃ علی انک بریٌٔ من خمس مائۃ فلم یؤدھا الیہ

فـالالف بحالها وقال ابویوسف؛ سقط خمس مائة واجمعوا انه لو ادی خمس مائة غدا برئ. (الاختیار ۹/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان هذاابراء مقید بالشرط فیفوت بفواته لانه بدأ بأداء خمس مائة فی الغد وانه یصلح غرضا حذار افلاسه او توسلا الی تجارة اربح منه وکلمة علی ان کانت للمعاوضة فهی محتملة للشرط لوجود معنی المقابلة فیه فیحمل علیه عند تعذر الحمل علی المعاوضة تصحیحا لتصرفه اولانه متعارف والابراء ممایتقید بالشرط وان کان لایتعلق به کالحوالة ، هدایة ۲۵۲/۳۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ابراء شرط کے ساتھ مقید ہے لہٰذا شرط کے فوت ہوجانے سے ابراء بھی ختم ہوجائے گا یعنی جب شرط ہی نہیں پائی گئی تو براءت کس بات کی ہوگی۔ اس لیے کہ قرض خواہ نے کل کے روز پانچ سو کی ادائیگی سے ابتداء کی ہے اور اس سے اس کی کوئی صحیح غرض ہوسکتی ہے ممکن ہے مقروض کے افلاس کا اندیشہ ہو یا اس سے زیادہ سودمند تجارت کا وسیلہ تلاش کرلیا ہو لہٰذا اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا ، اور کلمۂ علی اگر چہ معاوضہ کے معنی کے لیے بھی آتا ہے لیکن یہاں دووجھوں سے شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا؛ ایک اس وجہ سے کہ یہ کلام شرط وجزاء پر محمول ہے اور شرط وجزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو معنی مقابلے کی وجہ سے شرط کا بھی احتمال ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے کلام اور مواقع میں عرفاً شرط ہی کے معنی لیے جاتے ہیں لہٰذا ان دووجھوں سے اس کلام کو شرط پر محمول کیا جائے گا۔

نیز معاوضہ کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ایک عاقل بالغ کا کلام لغو قرار دینا لازم آتا ہے کہ گویا اس نے بلامقصد کے کلام کیا تھا لہٰذا اس کے کلام کو درست قرار دینے کے لیے بھی علی کو شرط کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

قال لغریمه أد إلی خمس مائة غدا من الف لی علیك علی انك بری من النصف الباقی فقبل وأدی فیه برئ وان لم یؤد ذلك فی الغد عاد دینه کماکان لفوات التقیید بالشرط . قوله عاد دینه عندهما وعند ابی یوسف یبرأ۔ قوله لفوات التقیید بالشرط أی

من حیث المعنی فکانه قید البراء ۃ من النصف بأداء خمس مائة فی الغد ،فاذالم یو د لاییرأ لعدم تحقق الشرط.(تکملة ردالمحتار ۳۳۸/۱۲ زکریا)ومثله فی مجمع الانھر والدرالمنتقی ۴۳۵/۳ کوئٹه

سلم کے دو شریکوں میں سے ایک کا صلح کر لینا

اگر سلم کا مال دوشریکوں میں مشترک ہواور ایک اپنے حصے سے رأس المال پر صلح کرلے یعنی اپنے حصہ کا رأس المال واپس لے کراس کے بقدر بیع سلم فسخ کردے تو طرفین کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذا کان السلم بین الشریکین فصالح احدھمامن نصیبه علی رأس المال لم یجزعندابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسفؒ یجوز الصلح ، (قدوری ۴۱۴ بشری ، الاختیار ۱۰/۳ بیروت ،)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھما ان لو جاز فی نصیبه خاصة یکون قسمة الدین فی الذمة ولو جاز فی نصیبھما لابد من اجازة الاخر وھذالان المسلم فیه صار واجبا بالعقد والعقد قائم بھما فلایتقرد احدھما برفعه ولانه لو جاز لشارکه فی المقبوض فاذا شارکه فیه رجع المصالح علی من علیه بذلك فیؤدی الی عود السلم بعد سقوطه قالو ا ھذا اذا خلطا رأس المال فان لم یکونا قد خلطاه فعلی الوجه الاول ھو علی الخلاف وعلی وجه الثانی ھو علی الاتفاق ، (ھدایة۲۶۰/۳ مکتبه بلال)

طرفینؒ نے دو چیزوں کو بنیاد بنا کر اپنی دلیل پیش کی ہے۔ایک یہ کہ اس صلح میں قبل القبض دین کی تقسیم لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مصالحت کی دوصورتیں ہیں، ایک یہ کہ خاص اسی کے حصہ میں اس کو جائز مانا جائے یا دونوں شریکوں کے حصے میں ؛ پہلی صورت میں قبل القبض دین کی تقسیم لازم آتی ہے اس لیے کہ مشترک چیز میں سے اس کے حصہ کی تعیین بلا تقسیم کے ممکن نہیں ، اور دوسری صورت میں دوسرے شریک کی اجازت ضروری ہے اور وہ پائی نہیں گئی لہٰذا صلح درست نہیں ۔ ہاں اگر دوسرا شریک اجازت دے دے تو دونوں کے حق میں صلح

درست ہوگی ، دوسری وجہ اس صلح کے درست نہ ہونے کی یہ ہے کہ اس مں عقد سلم کے ایک مرتبہ ساقط ہو جانے کے بعد دوبارہ عود کرنا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور وہ اس طور پر کہ اگر صلح مذکور کو درست مان لیا جائے تو مُصالح نے رأس المال میں سے جو کچھ وصول کیا ہے اس میں دوسرا شریک ہوگا، اس لیے کہ صفقہ ایک ہے اور دونوں کی شرکت قائم ہے جس طرح رأس المال دونوں نے مشترک دیا تھا اسی طرح مردود مقبوض بھی دونوں میں مشترک ہوگا ، لہٰذا جب اس کے شریک نے اپنا حصہ لے لیا تو جتنا اس نے لیا ہے اسی کے بقدر دوبارہ وہ مسلم الیہ سے مسلم فیہ وصول کرے گا حالاں کہ وہ اپنا نصف حصہ لے کر اپنے حق میں عقد سلم ختم کر چکا تھا؛ لیکن شرکت کی وجہ سے اس کی بیع سلم بھی دوبارہ عود کر آئے گی جو کہ درست نہیں ہے لہٰذا سرے سے اس صلح کو ہی درست قرار نہیں دیا جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ بہر صورت اس عقد میں اختلاف باقی رہے گا، چاہے دونوں کا مال مخلوط ہو یا علیحدہ علیحدہ ، اگر مخلوط ہے تو مذکورہ بالا دونوں وجہوں سے یہ عقد درست نہیں اور اگر مخلوط نہیں ہے تو مذکورہ بالا وجۂ اول کی بنا پر یہ عقد درست نہ ہوگا۔

شامی میں بھی یہی تقریر کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو تکملہ شامی ۱۲/۳۴۷ زکریا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله واذا كان السلم بين شريكيں فصالح أحد همامن نصيبه على رأس المال لم يجز عند ابى حنيفة و محمد ، وقال ابو يوسف :يجوز الصلح ، وهكذا ذكر الحاكم قول محمد مع ابى حنيفةوهكذا فى الهداية وفى الاسبيجابى : وقالا: لايجوز الصلح وقول ابى حنيفة هو اصح الاقاويل عند المحبوبى وهو المختار للفتوى ، على ماهورسم المفتى عندالقاضى وصاحب المحيط وهو المعول عليه عندالنسفى ، التصحيح والترجيح ٢٨٤ بيروت ،

کتاب الھبة

مشترکہ مکان ہبہ کرنا

اگر دوآدمیوں نے ایک شخص کو اپنا مشترک مکان ہبہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر ایک مکان ایک شخص نے دوآدمیوں کو ہبہ کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذاوھب اثنان من واحد دارا جاز ، وان وھب واحد من اثنین لم تصح عند ابی حنیفةؒ وقالا تصح.(قدوری ۴۲۹ بشری ، الاختیار ۵۶/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان ھذہ ھبة النصف من کل واحد منما ولھذا لو کانت الھبة فیما لا یقسم فقبل احدھما صح ولان الملك یثبت لکل واحد منھما فی النصف فیکون التملیك کذلك لانه حکمه وعلی ھذا الاعتبار یتحقق الشیوع ۔ ھدایة ۲۸۹/۳ مکتبه بلال ،

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غیر معین وغیر مقسوم شیئ کا ہبہ کرنے کی وجہ سے شیوع پایا گیا جو جوازِ ہبہ کے لیے مانع ہے اور قابل تقسیم اشیاء میں سے ہے۔اس کے برخلاف نا قابل تقسیم اشیاء میں شیوع ہوتا اور دونوں میں سے کوئی ایک قبول کر لیتا تو ہبہ صحیح ہوجاتا۔اور چوں کہ اس نے ہر ایک کو نصف حصہ ہبہ کیا ہے اس لیے ملکیت بھی ہر ایک نصف میں ثابت ہوگی اور جب ملکیت نصف میں ثابت ہوئی تو تملیک بھی نصف میں ہوگی اس لیے کہ ملکیت تملیک کا حکم یعنی اثر ہے لہٰذا اس اعتبار سے شیوع پایا گیا جو کہ درست نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ واہب نے یہ گھر دونوں کو آدھا آدھا مشترکہ طور پر ہبہ کیا ہے لہٰذا ہر ایک اس گھر کے ہر جزو کے نصف حصہ میں شریک ہوگا لہٰذا اس موھوبہ دار میں شیوع پایا گیا اور قابل تقسیم شئی مشاع کا ہبہ جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ھبة المشاع فیما یقسم لاتفید الملك عند ابی حنیفة ، وفی القھستانی : لاتفید

الـمـلك ، وهـوالـمـختار كمافی المضمرات وهذا مروی عن ابی حنيفة وهوالصحيح ، شامی ٤٩٦/٨ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان وهـب مـن اثنين واحد لم يصح عند ابی حنيفة ،قال ابويوسف ومحمد : يصح ،وقـد اتـفـقـوا علی ترجيح دليل الامام ، واختار قوله ابوالفضل الموصلی وبرهان الائمة المحبوبی وابوالبركات النسفی ، (التصحيح والترجيح ٢٨٦ بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

ورجح ايضا قول الاما م فی اللباب ،١٧٤/٢ مكتبه علميه بيروت

اس مسئلہ میں دورِ جدید کے علماء کی رائے

تنبیہ: البتہ فقہ اکیڈمی کے تیئسویں سمینار (بمقام جمبوسر، گجرات) میں مشاع کا ہبہ اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیا ہے کہ اگر اس کی تقسیم اور قبضہ کے سلسلے میں موہوب لہ کے درمیان کوئی باہمی نزاع نہ ہو تو ہبہ درست ہے۔ (نئے مسائل اور فقہ اکیڈمی کے فیصلے ۲۲۹، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)

رقبیٰ کا حکم

طرفینؒ کے نزدیک رقبی باطل ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

والرقبی باطلة عندابی حنيفة ومحمد وقال ابويوسف جائزة ، (قدوری ٤٢١ بشری ، الاختيار ٦٠/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهـمـا أنه عليه السلام أجاز العمری ورد الرقبی ولان معنی الرقبی عندهما ان مت قبـلك فهـو لك واللفظ من المراقبة كأنه يراقب موته وهذا تعليق التمليك بالخطر فيبطل واذا لم تصح تكون عارية عندهما لانه يتضمن اطلاق الانتفاع به ۔ هـــــداية ١٩٤/٣ مكتبه بلال ،

طرفینؒ کی ایک دلیل یہ حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے عمریٰ کو جائز قرار دیا ہے اور رقبی کو رد فرمایا ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رقبیٰ کے معنی یہ ہیں کہ اگر میں تجھ سے پہلے مر جاوں تو یہ گھر تیرا

ہےاور اگر تو مجھ سے پہلے مر جائے تو میرا ہے، یہ لفظ مراقبہ سے مشتق ہے جس کے معنی انتظار کرنے کے ہیں گویا ان میں سے ہر ایک دودسرے کی موت کا منتظر رہتا ہے، تو چوں کہ اس میں تعلیق تملیکعلی الخطر ہے، جس میں موجود وعدم ہردو کا یکساں احتمال ہوتا ہے لہٰذا اس طرح کی تعلیق باطل ہوگی اور جب تعلیق باطل ہوگئی تو رقبی بھی صحیح نہیں ہوا، پس وہ مکان جوبطور رقبی کے دیا ہے وہ اس کے پاس عاریت کے طور پر رہے گا اس لیے کہ رقبی دینا علی الاطلاق اس سے نفع حاصل کرنے کو متضمن ہے۔

تخریج حدیث: طرفینؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں اسے غریب کہا ہے۔

قال الزيلعي : الحديث : روى انه عليه السلام اجازا لعمرى ، ورد الرقبى : قلت غيرب ، نصب الراية ١٧٢/٤

شامی میں ہے:

لاتجوز الرقبى لانها تعليق بالخطر ،واذالم تصح تكون عارية ،شمنى لحديث احمد وغيره الخ ،

قوله لاتجوز الرقبى، هى بالضم من المراقبة وهى لغة ان تعطى انسانا ملكا وتقول ان مت فهو لك وان مت فلى كذافى المبسوط وغيره ،وشريعة ان يقول دارى لك رقبى إن مت قبلك فهى لك ....فهى تعليق للتمليك بالشرط فلا يصح .... وهذا قول الامام ومحمد ... قال ابويوسف انها صحيحة والاول هو الصحيح ـتكملة شامى ٦٥٨/١٢ زكريا

الفقہ الحنفی وادلتہ میں ہے

والخلاصة :أجاز اكثر العلماء العمرى والرقبى على انهما نوعان من الهبة يفتقران إلى الايجاب والقبول والقبض ونحوه ، ومنع الحنفية والمالكية الرقبى وأجازوا العمرى ، الفقه الحنفى وادلته ١٠/٥

اللباب میں ہے:

والرقبى باطلة عندابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف هى جائزة ... قال

الاسبیجابی : والصحیح قولهما ، اللباب فی شرح الکتاب ،۷۸/۲ ، علمیة

کتاب الوقف

وقف پر سے ملکیت کب ختم ہوگی

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وقف کرنے سے واقف کی اس کے مال سے ملکیت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ حاکم اس کے ختم ہونے کا حکم نہ دے دے یا وقف کرنے والا اسے اپنی موت پر معلق کردے اور یوں کہے کہ جب میں مرجاؤں تو میں نے اپنا گھر وقف کردیا ہے۔امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ محض وقف کرتا ہوں، یہ کہتے ہی اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی ۔امام محمدؒ فرماتے ہیں جب تک کہ وہ دوسرے کو متولی مقرر کرکے شیئ موقوفہ اس کے حوالہ نہ کردے، وقف واقف کی ملکیت سے ختم نہ ہوگا۔

لایزول ملك الواقف عن الوقف عند ابی حنیفة إلا أن یحکم به الحاکم أو یعلقه بموته فیقول : إذا مت فقد وقفت داری علی کذا ،وقال أبو یوسف یزول الملك بمجرد القول وقال محمد لایزول الملك حتی یجعل للوقف ولیا و یسلمه الیه ۔ قدوری ٤٢٣ بشری ،الاختیار ٤٦/٣ بیروت

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پرفتوی ہے،شامی میں ہے:

هذا بیان شرائط الخاصة علی قول محمد لانه کالصدقه وجعله ابویوسف کالاعتاق واختلفو ا الترجیح والاخذ بقول الثانی احوط واسهل وفی الدرر وصدر الشریعة وبه یفتی قوله لانه کالصدقة ای فلا بد من القبض والافراز ، قوله وجعله ابویوسف کالاعتاق فلذلك لم یشترط القبض والافراز ای فیلزم عنده بمجرد القول کالاعتاق بجامع اسقاط الملك ،قوله او ختلف الترجیح مع التصریح فی کل منهمابان الفتوی علیه لکن فی الفتح ان قول ابی یوسف اوجه عندالمحققین ۔ردالمحتار مع الدرالمختار ٥٣٨/٦ زکریا

خلاصہ یہ کہ علماء نے دونوں قولوں کی تصحیح ہے، لیکن بقول علامہ حصکفی: امام ابو یوسفؒ کا قول احوط اور سہل ترین ہونے کہ وجہ سے اسی کو اختیار کرنا بہتر ہے اور بقول علامہ شامی کہ صاحب فتح القدیر علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ صحیح ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

فی شرح المجمع : أكثر فقهاء الامصار اخذوا بقول محمد والفتوى عليه وفى الفتح القدير وقول ابى يوسف اوجه عند المحققين وفى المنية الفتوى على قول ابى يوسف ، فالحاصل ان الترجيح قداختلف والاخذ بقول ابى يوسف احوط واسهل ولذاقال فى المحيط : ومشايخنا اخذوابقول ابى يوسف ترغيبا للناس فى الوقف ۔ البحرالرائق ۳۲۹/۵زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے

واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابى يوسف وهو قول الائمة الثلاثة وهو قول اكثر اهل العلم وعلى هذا مشائخ وفى المنية وعليه الفتوى كذافى فتح القدير وعليه الفتوى كذا فى السراج الوهاج؛ (هندية ۳۵۱/۲)

خلاصہ یہ کہ کسی نے امام صاحب کے قول پر فتوی نہیں دیا ہے، بلکہ صاحبین کے قول پر ہی علماء نے فتاوی ذکر کیے ہیں ؛البتہ امام ابو یوسفؒ کے قول میں زیادہ احتیاط اور آسانی ہے۔ ہمارے مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو فی زماننا مفتی بہ ذکر کیا ہے۔

مشاع کا وقف

امام ابوسفؒ کے نزدیک مشاع کا وقف جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ووقف المشاع جائز عند ابى يوسف وقال محمد لايجوز ، قدورى ٤٢٤ بشرى ،الاختيار ۴۷/۳ بيروت

توضیح الاختلاف: امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کا یہ اختلاف صرف قابل تقسیم اشیاء میں ہے ورنہ جو چیزیں نا قابل تقسیم ہیں جیسے: حمام، کنواں، آٹا پیسنے والی چکی وغیرہ ان میں بالاتفاق مشاع کا وقف بھی جائز ہے، سوائے مسجد اور قبرستان کے کہ ان میں بالاتفاق مشاع کا وقف درست نہیں، کیو

ں کہ یہ دونوں خالص اللہ تعالی کے لیے ہوتے ہیں، بندوں کی ملک ان میں نہیں ہوتی اوران کے کسی حصہ کومشاع غیر مقسوم وقف کرنا ان دونوں کے خالص اللہ تعالی کی ملک ہونے میں مانع ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والخلاف فی وقف المشاع مبنی علی اشتراط التسلیم وعدمه لان القسمة من تمامه فابويوسف اجازه لانه لم يشترط التسليم ومحمد لم يجزه لاشتراطه التسليم ،والخلاف فيمايقبل القسمة ،اما ما لايقبلها كالحمام والبئر والرحى فيجوز اتفاقا ، لافى المسجد والمقبرة لان بقاء الشركةيمنع الخلوص لله تعالى ، شامى ٥٣/٦ـ٥٣٤ زكريا

اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے،علامہ نجیم فرماتے ہیں:

وصرح فى الخلاصة من الاجارة والوقف بان الفتوى على قول محمد فى وقف المشاع وكذا فى البزازية و والوالجية وشرح المجمع لابن الملك وفى التجنيس ،وبقوله يفتى ـالبحرالرائق ٣٢٩/٥ زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے

وقف المشاع المحتمل للقسمة لايجو زعند محمد وبه اخذ مشايخ بخارى وعليه الفتوى كذافى السراجية ـهندية ٣٦٥/٢ كراچى

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں

فقال الحنفية يشترط فى الموقوف اربعة شروط هى مايأتى ،الرابع:ان يكون الموقوف مفرزا ، غير شائع فى غيره اذا كان قابلا للقسمة لان تسليم الموقوف شرط جواز الوقف عندمحمد،والشيوع يمنع القبض والتسليم ولم يشترط ابويوسف مثل الشافعية والحنابلة هذا الشرط ، فاجاز وقف المشاع ، لان التسليم ليس بشرط أصل ، بدليل وقف عمرؓ مائة سهم بخيبر

اماالقانون المصرى رقم ٤٨ لسنة ١٩٤٦:فقد اخذ برأى أبى يوسف فى جواز وقف المشاع القابل للقسمة على جهة خيرية كمستشفى او مدرسة ،اذ لو حصل نزاع امكن القضاء عليه بالقسمة والافراز واخذ برأى الامام ابى حنيفة وصاحبيه فى عدم صحة وقف الحصة الشائعة لتكون مسجدا او مقبرة الا بعد افرازها :لان شيوعها يمنع

خلوصها لله تعالی ویجعلها عرضة لتغییر جهة الانتفاع بها، فتحول الی حانوت او ارض مزروعة ونحوها ، وهو امر مستنکر شرعا ـ الفقه الحنفی وادلته ۱۸٦/۸

خلاصہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وقف کے درست ہونے کے لیے شیئ موقوف کو سپرد کر کے اس پر قبضہ دینا شرط ہے جو کہ مشاع چیز میں ممکن نہیں۔اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔

۱۹۴۶ء میں مصری قانون میں دفعہ ۴۸ کے مطابق ایسی قابل تقسیم مشاع چیزیں جو اچھے اور نیک کاموں کیلیے وقف کی گئی ہو جیسے ہسپتال اور مدرسہ وغیرہ ان میں مشاع کے وقف کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ نزاع کے وقت بذریعہ قضاء تقسیم اور علیحدگی کر کے اس میں فیصلہ ممکن ہے

اور مسجد اور مقبرہ کے لیے مشاع وقف کی ہوئی زمین میں احناف کے عدم صحت وقف کے قول کو اختیار کیا گیا ہے اس لیے کہ ان چیزوں میں شیوع اخلاص کے مانع ہے اور اس لیے کہ لوگ اسے اپنے مقاصد کے حصول کا وسیلہ بنالیں گے، الگ الگ طریقوں سے استعمال کر کے اس سے نفع اٹھائیں گے مثلاً کبھی اس پر دکانیں بنائیں گے تو کبھی کھیتی باڑی میں استعمال کریں گے اور شرعا یہ ایک غیر محمود چیز ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله:وقف المشاع جائز عند ابی یوسف ، وقال محمد لایجوز ، قال فی الهدایة هذا فیما یحتمل القسمة ،فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمد انتهی ، واکثر المشایخ اخذ وا بقول محمد قال فی الحقائق وکذا لایصح وقف المشاع عنده وعلیه الفتوی وقال فی التجنیس ،بعلامة النون، به نفتی، وقال فی التجنیس والواقعات رجل وقف مشاعا لم یجز فی قول محمد وبه یفتی ،فان رفع الی قاض فقضی بجوازه جاز فی حق الکل ،لانه مختلف فیه ـفیصیر متفقا علیه باتصال القضاء به ـ

وقال فی التجنیس والفتاوی الکبری وقفت دارا فی مرضها علی ثلاث بنات لها وآخره للفقراء ولامال لها غیرها ولاوارث لها غیرهن ، فثلث الدار وقف عندابی یوسف

واماعند محمد فلایجوز وبه یفتی ،وکذا فی التسلیم الی المتولی قال فی التجنیس الا ان التسلیم الی التمولی عند ابی یوسف لیس بشرط وعند محمد شرط وبه یفتی ،وقال فی ارض جعلها وقفا و زرعها یتأتی علی قول من لایشترط التسلیم ،اما علی قول من یشترط وهوالمختار للفتوی : لا یتاتی.وقال قاضی خان فی وقف الحجرۃ تصیر وقفا اذا سلمها الی المتولی وعلیه الفتوی ۔التصحیح والترجیح ۲۸۹۔۹۰ بیروت ،

علامہ قاسم کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ اکثر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے اور تجنیس واقعات،فتاوی کبری اور قاضی خان وغیرہ میں امام محمد کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا گیا ہے۔

مشاع چیز:

قابل تقسیم-------------------------نا قابل تقسیم

مسجد یا مقبرہ کے لیے وقف ہو تو وقف صحیح نہ ہوگا

کسی اور مقصد کے لیے وقف ہو تو وقف صحیح ہو جائے گا

مسجد و مقبرہ کے لیے وقف ہو تو --------یا کسی اور مقصد کے لیے:

بدون تقسیم وقف صحیح نہ ہوگا

امام محمد کے نزدیک تقسیم کے بغیر وقف درست نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک بدون تقسیم بھی وقف درست ہوگا۔

صحت وقف کے لیے جہت مؤبدہ کی شرط

طرفین کے نزدیک وقف اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے آخر میں جہت موبدہ کی تصریح نہ کر دی جائے (یعنی اس کے لیے کوئی ایسا مصرف بیان کر دے جو کبھی ختم نہ ہونے والا ہو)۔

جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے مصرف کی صراحت ضروری نہیں ہے، اگر کوئی ایسا مصرف بیان کردے جو منقطع ہونے والا ہو تب بھی درست ہے، اس کے بعد خود بخود یہ چیز فقراء کے لیے وقف ہو جائے گی۔

ولایتم الوقف عند ابی حنیفة ومحمد حتی یجعل آخره بجهة لاتنقطع أبدا، وقال ابویوسف اذا سمی فیه جهة تنقطع ، جاز وصار بعدها للفقراء وان لم یسمهم ۔(قدوری ٤٢٥ بشری ،الاختیار ٤٨/٣ بیروت)

توضیح الاختلاف: علامہ شامی نے اس مسئلہ میں سیر حاصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صحیح قول کے مطابق امام محمد اور امام ابو یوسفؒ کا یہ اختلاف الفاظ تأبید یا اس کے ہم معنی الفاظ کو لفظوں میں ذکر کرنے اور نہ کرنے میں ہے کہ آیا وقف کے درست ہونے کے لیے الفاظ مؤبدہ یا اس کے ہم معنی الفاظ کی صراحت ضروری ہے یا نہیں؟ طرفینؒ اس کو ضروری قرار دیتے ہیں اور امام ابو یوسفؒ اس کے بغیر بھی وقف کی درستگی کے قائل ہیں۔ رہا مسئلہ معنیً تابید کے مشروط ہونے کا تو وہ بالاتفاق مشروط ہے اس لیے کہ اس کے بغیر تو وقف وقف ہی نہیں رہتا ہے۔

قال فی الدررو الصحیح ان التابید شرط اتفاقا لکن ذکره لیس بشرط عند ابی یوسف ، وعند محمد لابد ان ینص علیه ، وصححه فی الهدایة ایضا .... فظهر بهذا ان الخلاف بینهما فی اشتراط ذکر التابید وعدمه انما هو فی التنصیص علیه او علی مایقوم مقامه کالفقراء ونحوهم ، واما التابید معنی فشرط اتفاقا علی الصحیح وقد نص علیه محققوا المشائخ ۔شامی ٥٣٥۔٣٦/٦ زکریا

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

والحاصل :انه لاخلاف عند هما فی صحة الوقف مع عدم تعیین الموقوف علیه اذا ذکر لفظ التابید وأما فی معنا هکالفقراء وکلفظ صدقة موقوفة وکموقوفة لله تعالی وکموقوفة علی وجوه البر ،لانه عبارة عن الصدقة و کذا موقوفة علی الجهاد او علی اکفان الموتی او حفر القبور کمافی الخانیة وغیرهما ، وانه لا خلاف فی بطلانه لو اقتصر علی لفظ موقوفة مع التعیین کموقوفة علی زید ، خلافا لما فی البزازیة وانما

الخلاف بینهما لو اقتصر بلا تعیین او جمع مع التعیین کصدقة موقوفةعلی فلان، فعند ابی یوسف : یصح ثم یعود الی الفقراء وهو المعتمد۔ شامی ۵۳۷/٦ زکریا

بقول علامہ شامی کے اس مسئلہ کی کل تین صورتیں بنتی ہیں۔

(۱) واقف نے موقوف علیہ کی تعیین نہیں کی اور لفظ تابید یا اس کے ہم معنی الفاظ سے وقف کیا تو بالاتفاق وقف صحیح ہوگا۔

(۲) واقف نے موقوف علیہ کی تعیین فرمادی، البتہ لفظ تابید نہیں کہا فقط لفظ وقف کو ذکر کیا مثلا یوں کہا موقوفۃ علی زید تو بالاتفاق یہ وقف باطل ہوگا۔

(۳) تیسری اور مختلف فیہ صورت یہ ہے کہ واقف نے موقوف علیہ کی تعیین نہیں فرمائی اور صرف لفظ وقف کہا یا تعیین کے ساتھ صدقہ اور وقف دونوں کو جمع کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف صحیح ہوجائے گا پھر بعد میں وہ فقراء کے لیے وقف سمجھا جائے گا اور یہی معتمد قول ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

ویجعل آخره لجهة قربة لاتقطع هذا بيان شرائط الخاصة على قول محمد لانه كالصدقة وجعله ابويوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والاخذ بقول الثانى احوط واسهل وفى الدرر وصدرالشريعة وبه يفتى واقر ه المصنف . و فى هامشه قوله واختلف الترجيح مع التصريح فى كل منهما بأن الفتوى عليه ، لكن فى الفتح ان قول ابى يوسف اوجه عند المحققين .(الدرالمختار مع ردالمحتار ٥٣٥_٣٨/٦زكريا،الدرالمنتقى ٧٣٤/١التراث)

اشیاء منقول کا وقف

امام صاحبؒ کے نزدیک اشیائے منقولہ کا وقف درست نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی کھیتی کی زمین اس کو جوتنے والے بیلوں اور کاشت کار غلاموں سمیت وقف کردیا تو درست ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ گھوڑوں اور اسلحہ کا وقف مستقلاً بھی جائز ہے۔

ولايجوز وقف ماينقل ويحول ، وقال ابويوسف اذا وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم عبيد ه جاز ، وقال محمد يجوز حبس الكراع والسلاح ۔ (قدوری ٤٢٥ بيروت)

اسی طرح امام محمد فرماتے ہیں کہ وہ اشیائے منقولہ جن کو وقف کرنے کا لوگوں میں تعامل ہے ان کا وقف بھی جائز ہے، جیسے کلہاڑی، کدال قرآن اور کتابیں وغیرہ۔

ولایجوز وقف المنقول وقال ابویوسف اذا وقف ضیعة ببقرها واکرتها و هم عبیده ... وعن محمد جواز وقف مجری فیه التعامل کالفأس والقدوم والمنشار والقدور و الجنازة والمصاحف والکتب بخلاف مالا تعامل فیه . (الاختیار ۴۸/۳۱ بیروت)

خلاصہ یہ کہ اشیاء منقولہ کا وقف امام صاحبؒ کے نزدیک مطلقاً جائز نہیں ہے، البتہ صاحبینؒ نے کچھ چیزوں میں جائز قرار دیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے بیلوں اور کاشتکاروں کا وقف زمین کے تابع ہو بنا کر درست قرار دیا ہے۔ اسی طرح دیگر اشیاء غیر منقولہ کے تابع بنا کر منقول چیزوں کو وقف کرنا؛ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک درست ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان چیزوں کو وقف کرنا جن کے وقف کا تعامل ہو؛ درست ہے، چاہے وہ منقول اشیاء ہوں۔

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لانه تبع للارض فی تحصیل ماهو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا مالا یثبت مقصوداً کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ،وقال محمد یجوز حبس الکراع والسلاح معناه وقفه فی سبیل الله وابویوسف معه فیه علی ما قالوا وهو استحسان ، ووجه الاستحسان الاثار المشهورة فیه منها قوله علیه السلام ، واما خالد فقدحبس ادرعا وافراساله فی سبیل الله تعالی وطلحة حبس دروعه فی سبیل الله تعالی ویروی واکراعه والکراع الخیل ویدخل فی حکمه الابل لان العرب یجاهدون علیها و کذا السلاح یحمل علیها .وعن محمد انه یجوز وقف ما فیه تعاملٌ من المنقولات .... وعند أبی یوسف لایجوز لان القیاس إنما یترك بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیه ومحمد یقول القیاس قد یترك بالتعامل کم فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی هذه الاشیاء وعن نصیر بن یحی انه وقف کتبه الحاقا بالمصحف وهذاصحیح لان کل واحد یمسك الدین تعلیما وتعلماوقراءةً وأکثر فقهاء الامصار

علی قول محمد ۔ ھدایۃ ۶۱۸/۲ مکتبہ بلال

بیل اور کاشتکار غلام کے وقف کے مسئلہ میں صاحبین کی دلیل قیاس ہے کہ جس طرح زمین کی بیع میں حقِ شرب داخل ہوجاتا ہے اسی طرح زمین کے وقف میں اس کی عمارت بھی داخل ہوجاتی ہے اسی طرح زمین کے وقف کے تابع ہوکر بیل وغیرہ بھی وقف درست ہوگا حالاں کہ ان چیزوں کی مستقلاً بیع اور وقف درست نہیں ہے، لیکن تابع بنا کر درست ہے اور یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کی بیع اور وقف مستقلا درست نہ ہو، لیکن کسی چیز کے تابع ہوکر درست ہوجائے۔ شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ کے وقف کے مسئلہ میں صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے اور اس کی وجہ اس بارے میں منقول مشہور آثار میں جن سے اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ کے وقف جواز معلوم ہوتا ہے نیز صاحب ہدایہ نے اس کے ساتھ اونٹ کو بھی داخل کیا ہے کہ اس کا وقف بھی درست ہے اس لیے کہ عرب لوگ اس سے بھی وہی کام لیتے ہیں جو گھوڑوں سے لیتے ہیں۔

اسی طرح جن چیزوں کو وقف کرنے کا لوگوں میں رواج ہو ان کا وقف بھی تعامل کی وجہ سے درست ہوگا جیسے فقہاء نے عقد استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، اور نصیر بن یحی سے منقول ہے انہوں نے اپنی کتابیں بھی قرآن مجید پر قیاس کر کے وقف کی تھیں اور یہ صحیح بھی ہے اس لیے کہ مصحف اور دینی کتابیں پڑھنے پڑھانے، قراءت وتلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہیں اور اکثر فقہاء کرام امام محمدؒ کے قول پر ہی عمل کرتے ہیں۔

تخریج حدیث: وہ آثار جن سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے علامہ زیلعی نے اس کی تخریج فرمائی ہے۔

الحدیث : قال علیه السلام و اما خالد فقد حبس ادرعا فی سبیل الله ۔

قلت اخرجه البخاری و مسلم فی الزکاة عن أبی الزناد عن الاعرج عن أبی هریرة قوله و طلحة حبس دروعه فی سبیل الله و یروی اکراعه، قلت: غریب جدا۔ نصب الرایه ۳۶/۳ ۔ ۷۳۸ مکتبه دارالایمان سهارنفور

یعنی پہلی حدیث متفق علیہ ہے اور دوسری ضعیف ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں

ولـو وقف العـقار ببقره واکرته بفتحتین عبیده الحراثون صح استحسانا تبعا للعقاروفی هامشه :قوله صح استحسانا : فانه قدیثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف ، وهذا قول ابی یوسف و محمد معه .. وکماصح ایضاوقف کل منقول قصدا فیه تعامل للناس کفأس و قدوم.

وفـی هامشه اما تبعا للعقارفهو جائز بلاخلا ف عندهما کمامر لاخلاف فی صحة وقف السـلاح والـکـراع : ای الـخیل للآثار المشهورة والخلاف فیما سوی ذلك،فعند ابـی یـوسف :لایـجـوز ، وعند محمد :یجوز مافیه تعامل من المنقولات ، واختاره اکثر فـقهـاء الامصار کمافی الهدایةوهوالصحیح کما فی الاسعاف وهو قول اکثر المشایخ کـمـا فـی الـظهیـریة لان الـقیـاس قـد یتـرك بـالتـامـل ، ردالمحتـار مع الدرالمختـار ۵۵۲_۵۵/٦زکریا

وصـح وقف الـعـقـار وکذا المنقول المتعارف وقفه عند محمد کالفأس و المرور .... وابویوسف معه فی وقف السلاح والکراع کالخیل والابل فی سبیل الله تعالی وبه یفتی ـ ملتقی الابحر ٤٠١/١ بیروت

علامہ آفندی فرماتے ہیں

وصح وقف العقار للنصوص والآثار وکذا صح وقف المنقول المتعارف وقفه عند مـحـمد کماصح وقف المنقول مقصودا اذا تعامل الناس وقفه کالفأس و المرووالقدوم والـمـنشـار والـجـنـازة(بالکسرالسریر) وثیابها التی تصنع من قطعة سترالکعبة ونحوها یستـربهـا الـمیـت علی الجنازة والقدور و المراجل و المصاحف و الکتب. وابویوسف مـعـه ای مـع مـحـمد فی وقف السلاح والکراع والخیل والابل فی سبیل الله وماسوی الکراع والسلاح لایجوز وقفه عند ابی یوسف لان القیاس انمایترك بالنص، والنص ورد فیهـمـا فیـقتصر علیه وبه ای بقول محمد: یفتی لوجود التعامل فی هذه الاشیاء واختاره اکثر فـقهـاء الامـصـار وهـو الـصـحیـح کـمـافـی الاسـعاف ،وهو قول عامة المشایخ وکـذایـصـح عـنـد ابـی یـوسف وقـفه ای وقف المنقول تبعا کمن وقف ضیعته ببقرها

واکرتھا وھم أی الأکرۃ عبیدہ أی عبید الواقف و سائر الآت الحراثۃ والقیاس ان لا یجوز لان التابید من شرطہ وجہ الاستحسان أنھا تبع للارض فی تحصیل ماھو المقصود . مجمع الانھر ۵۷۸/۲تا۵۸۱ کوئٹہ ،

موقوفہ اشیاء کو بیچنا

اور جب وقف صحیح ہوگیا تو اس کو بیچنا اور دوبارہ اس کا مالک بننا درست نہ ہوگا، الا یہ کہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق شئ موقوف مشاع ہو اور ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرتا ہو تو اس کو تقسیم کرنا صحیح ہوگا۔

واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولاتملیکہ إلا ان یکون مشاعا عند أبی یوسف فیطلب الشریک القسمۃ فتصح مقاسمتہ . (قدوری ٤٢٦ بشری)

توضیح : دراصل یہ مسئلہ امام ابو یوسف کے قول پر متفرع ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک مشاع کا وقف درست ہے لہذا تقسیم بھی درست ہوگی۔ لیکن چوں کہ احناف کا مفتی بہ قول شئ مشاع کے وقف کے عدم جواز کا ہے اس لیے تقسیم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وقف کے منافع واقف کا اپنے لیے خاص کرنا

مسئلہ : اگر واقف نے وقف کے منافع اور پیداوار خود اپنے لیے بھی مقرر کئے یا وقف کی ولایت اپنے لیے مخصوص رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جائز ہے، امام محمد کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

واذاجعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ ، او جعل الولایۃ إلیہ جاز عند أبی یوسف وقال محمد : لایجوز . (قدوری ٤٢٦ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی یوسف ماروی ان النبی علیہ السلام کان یأکل من صدقتہ والمراد منھا صدقۃ الموقوفۃ ولایحل الاکل منھا الابالشرط فدل علی صحتہ ،

ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالی علی وجہ القربۃ علی مابیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالی لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ

لنفسه و هذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة و شرط ان ينزله او يشرب منه او يد فن فيه و لان مقصوده القربة و فى التصرف الى نفسه صدقة .

واما فصل الولاية فقد نص فيه على قول ابى يوسف وهو قول هلال ايضا و هو ظاهر المذهب ، وذكر هلال فى وقفه وقال اقوام ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشرط لم تكن له ولاية قال مشائخنا الاشبه أن يكون هذا قول محمد لأن من أصله أن التسليم إلى القيّم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم يبق له ولاية فيه ، ولنا ان المتولى انما يستفيد الولاية من جهته بشرطه فيستحيل ان لايكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى هذا الوقف فيكون اولى لولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه و كمن اعتق عبدا كان الولاء له لانه اقرب الناس اليه۔هداية ٦٢٠/٢۔٦٢١ مكتبه بلال

تخريج حديث : قال الزيلعیؒ الحديث :روى ان النبى ﷺ كان يأكل من صدقة ، قال المصنف والمراد وقفه ،

قلت غريب ايضا وفى مصنف ابن ابى شيبة فى باب الاحاديث التى اعترض بها على ابى حنيفة .... قال فى صدقة النبى ﷺ يأكل منها اهلها بالمعروف غير المنكر ۔ نصب الراية ٧٣٩/٣ مكتبه دارالايمان سها رن فور

خلاصہ یہ کہ مسئلہ دو اجزاء پر مشتمل ہے:

(۱) ایک واقف کا شیئ موقوف سے خود منتفع ہونے کی شرط لگانا۔

(۲) واقف کا خود شیئ موقوف کا متولی بننے کی شرط لگانا۔

صاحب ہدایہ نے دونوں اجزاء کی الگ الگ دلیلیں بیان کی ہیں، پہلے جزء کی دلیل یہ ہے کہ خود واقف کی شیئ موقوف سے منتفع ہونے کی شرط لگانا صحیح ہے، ایک تو حدیث ہے کہ آپ ﷺ اپنے وقف میں سے کھاتے تھے، لیکن اس حدیث کے بارے میں صاحب نصب الرایہ فرماتے ہیں کہ یہ غریب ہے اور مصنف ابن شیبہ میں ایک صحیح حدیث ہے وہ یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے صدقہ (وقف) میں سے آپ کے اہل وعیال عام دستور کے مطابق کھاتے تھے۔

بہر کیف روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے مال موقوف میں سے کھایا ہے تو لامحالہ پہلے یہ ماننا پڑے گا کہ آپ ﷺ نے اس میں سے کھانے کی شرط بھی لگائی ہوگی، کیوں کہ بلاشرط وقف میں سے کھانا بالاجماع حرام ہے، لہٰذا اس روایت سے صحت شرط کا ثبوت بھی ہوگیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ وقف کے معنی ہے: کسی سے اپنی ملکیت زائل کر کے عبادت کی نیت سے اللہ کی ملک میں دینا۔ پس واقف نے وقف کی آمدنی میں سے کچھ یا کل کو اپنے لیے خاص کر لیا تو اس میں کیا حرج ہے؟ اس لیے کہ وہ تو اللہ کی ملک میں چلی گئی تھی اور اللہ کی مملوک کو اپنے لیے شرط کر لینا جائز ہے، اپنی ملک کو اپنے ہی واسطے مخصوص کرنا نہیں پایا گیا، جیسے کسی نے سرائے یا سبیل بنائی یا کسی زمین کو قبرستان بنایا اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود سرائے میں ٹھہرے گا، سبیل سے سیراب ہوگا اور قبرستان میں اپنے مردے بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوگا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ واقف کا اصل مقصد اس وقف سے تقرب الی اللہ ہے اور یہ بات اپنی ذات پر خرچ کرنے میں بھی پائی جاتی ہے جیسا کہ احادیث میں وارد ہے کہ اپنی ذات پر خرچ کرنا بھی صدقہ ہے۔

دوسرے جزء کی دلیل علامہ ہلال الرائی کے واسطے سے ذکر کی ہے کہ واقف دوسرے کو متولی بنائے تو یہ بھی درست ہے تو جب واقف ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ دوسرے کو ولایت حاصل ہے تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ خود تو اسے ولایت حاصل نہ ہو پھر بھی دوسرا شخص اس سے ولایت حاصل کر لے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ واقف کو دیگر لوگوں کے مقابلے میں شیئ موقوف سے زیادہ تعلق اور ہمدردی ہے، اس لیے اسی کی ولایت زیادہ بہتر ہوگی، جیسے مسجد بنانے والا کہ اس کے دیگر کاموں کا بھی وہی زیادہ حق دار ہوتا ہے اور جیسے غلام آزاد کرنے والے کو ہی اس کا ولاء ملتا ہے، اس لیے کہ اسی کو غلام سے سب سے زیادہ تعلق اور قرب ہوتا ہے۔

شامی میں ہے:

وجاز جعل غلة الوقف او الولاية لنفسه عند الثاني وعليه الفتوى ،قوله عليه الفتوى

کـذا قـالـه الصدر الشهید وهومختار اصحاب المتون ورجحه فی الفتح ، واختارمشایخ بـلـخ وفی البحر عن الحاوی انه المختار للفتوی ترغیبا للناس فی الوقف وتکثیرا للخیر. ردالمحتار مع الدرالمختار ٥٨٣/٦ زکریا

علامہ نجیم فرماتے ہیں:

قوله وان جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولایة الیه صح: ای لو شرط عند الایـقـاف ذلك اعتبـر شـرطه ، اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف و لایجوز علی قیاس قـول مـحـمـد مـن اشتراط التسلیم الی المتولی عنده .... قال الصدر الشیهد : والفتوی عـلـی قـول ابـی یوسف ونحن ایضا نفتی بقوله ترغیبا للناس فی الوقف واختاره مشایخ بـلخ وکذا ظاهرالهدایة حیث أخر وجهه ولم یدفعه ... وفی الحاوی القدسی : المختار للفتوی قول ابی یوسف ترغیبا للناس فی الوقف وتکثیرا للخیر ....

واما الثانیة اعنی اشتراط الولایة للواقف فالمذکور قول ابی یوسف وهو قول هلال وهو الظاهر المذهب ۔ البحرالرائق ٦٩/٥ ۔٣٦٨ زکریا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

وکذاجعل الولایة لنفسه یصح عند ابی یوسف وهو ظاهر المذهب ۔

(ہندیہ ۳۵۲/۲ کوئٹہ)

فـی الـذخیـرة اذا وقف ارضا او شیئا آخروشرط الکل لنفسه او شرط البعض لنفسه مـادام حیـا وبـعـده للفقراء قال ابویوسفؒ الوقف صحیح ومشایخ بلخ أخذوا بقول أبی یـوسف وعـلیـه الـفتـوی ترغیبا للناس فی الوقف وهکذا فی الصغری والنصاب کذافی المضمرات ۔ هندیة ٣٩٧/٢ ۔٣٩٨ کوئته

مسجد کا وقف کب درست ہوگا

اگر کسی نے مسجد بنائی تو وہ اسی کی ملکیت میں رہے گی، حتی کہ اس کو اپنی ملکیت سے نکال کر علیحدہ کردے اور تمام لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دے، اس کے بعد اگر ایک شخص نے بھی اس میں نماز پڑھی تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی ملکیت اس سے زائل ہوجائے گی۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مسجد بنانے کے بعد اس کے صرف یہ اعلان کردینے سے کہ

میں نے اس کو مسجد بنادیا ہے اس پر سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔

واذابنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه و یأذن للناس بالصلاة فیه فاذا صلی فیه واحد زال ملکه عند ابی حنیفةؒ ۔وقال ابویوسفؒ یزول ملکه عنه بقوله: جعلته مسجدا ۔ (قدوری ٤٢٧ بشری ، الاختیار ٥٠/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

واذا بنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه و یأذن للناس بالصلوة فیه ..... وقال ابویوسف یزول ملکه بقوله جعلته مسجدا لان التسلیم عنده لیس بشرط لأنه اسقاط لملك العبد فیصیر خالصا لله تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق. (هدایة ٦٢٢/٢ مکتبه بلال)

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو وقف کرنا اس چیز پر سے اپنی ملکیت ختم کر کے باری تعالی کی ملکیت میں دینا ہے اور اسے اسقاطِ ملک کہتے ہیں، اس لیے تسلیم وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی، محض قول سے ہی ہو جاتا ہے، جیسے کہ اعتاق میں بولتے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے، کسی اور عمل کی ضرورت نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ کہ اکثر مشائخ اور اصحاب متون نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ فعل کی طرح قول سے بھی مسجد وقف شمار ہو گی اور مفتی بہ قول کے مطابق قول کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

ولقائل ان یقول : اذا قال جعلته مسجدا فالعر ف قاض و ماض بزواله عن ملکه ایضا غیر متوقف علی القضاء وهذا هو الذی ینبغی ان لایتردد فیه قلت یلزم علی هذا ان یکتفی فیه بالقول عنده وهو خلاف صریح کلامهم وفی الدر المنتقی وقدم فی التنویر والدرروالوقایة وغیرها قو ل ابی یوسف وعلمت ارجحیته فی الوقف والقضاء ۔ شامی ٥٤٦/٦ زکریا طحاوی علی الدر ٥٣٦/٢ مکتبة الاتحاد دیوبند ،الدرالمنتقی ٥٩٥/٢ کوئٹه۔

قوله اما لوتمت المسجدیة : أی بالقول علی المفتی به او بالصلاة فیه علی قولهما ۔ شامی ٥٤٨/٦ زکریا

واذاکان الملك یزول عندهما یزول بالقول عندابی یوسف، وفی هامشه : اختلف

الترجیح ،فقال عامة المشائخ : والفتوی علی قول محمد و کثیر من المشایخ اخذ وابقول ابی یوسف ،وقالوا : علیه الفتوی وقال الحصکفی والاخذ بقول الثانی احوط واسهل وفی الدر عن صدرالشریعة وبه یفتی واقره المصنف وصححه ابن الهمام وافاد ایضا : هو الصحیح عندالمحققین ۔ مختارات النواز ل ۲۰٤/۳ ایفاپبلیکیشنز نئی دهلی

سبیل یا سرائے کا وقف کب پورا ہوگا

کسی نے مسلمانوں کے لیے سبیل ،سرائے یا چھاؤنی بنوائی یا اپنی زمین قبرستان کے لیے وقف کردی تو امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک حاکم اس کا حکم نہ دے واقف کی ملکیت ان چیزوں پر سے ختم نہ ہوگی ۔امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قولا وقف کرتے ہی ملکیت ختم ہوجائے گی ۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب لوگ سبیل سے پانی پی لے یا سرائے میں ٹھہر جائے اور قبرستان میں مردے دفن کردے تو واقف کی ملکیت ان پر سے ختم ہوگی۔

ومن بنی سقایة للمسلمین او خانا یسکنه بنوا السبیل ،او رباطا او جعل ارضه مقبرة لم یزل ملکه عن ذلك عند ابی حنیفةؒ حتی یحکم به حاکم و قال ابو یوسفؒ یزول ملکه بالقول وقال محمد :اذا استقی الناس من السقایة و سکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرة زال الملك . (قدوری ٤۲۷ بشری ، الاختیار ٥١/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے،فتاوی ہندیہ میں ہے:

واذا کان الملك یزول عندهما یزول بالقول عند ابی یوسفؒ وهو قول الائمة الثلاثة وهو قول أکثر أهل العلم و علی هذا مشایخ بلخ ،وفی المنیة وعلیه الفتوی کذافی فتح القدیر وعلیه الفتوی کذا السراج الوهاج ۔ (هندیه ٤۱۷/۲ بیروت ۔ ٤٦٥/۲ کوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ومن بنی سقایة او خانا او رباطااومقبرة لم یزل ملکه عنه حتی یحکم به حاکم : یعنی عند ابی حنیفة .... وعند ابی یوسفؒ یزول ملکه بالقول کما هواصله اذ التسلیم عنده لیس بشرط والوقف لازم وفی فتاوی قاضی خان :ونأخذ فی ذلك بقول

ابی یوسفؒ.(البحرالرائق ٥/٢٥-٤٢٤ زکریا)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قـوله ویزول ملکه بمجرد القول عند ابی یوسفؒ وعند محمد لا، ما لم یسلمه الی ولـی؛ وبقول ابی یوسف یفتی للعرف کما فی المنح عن البحر عن الصدر الشهید ونقل ابـن الـکـمـال وغیره عن التتمة والعون ان الفتوی علی قولهما ... قوله الابالحکم .... وعـنـد ابی یوسفؒ یزول بمجرد القول وعند محمد اذا سلمه الی متول وقد علم مما مر ان قول ابی یوسفؒ المرجح .(الدر المنتقی ٥٧٠/٢ کوئٹه)

کتاب الغصب

شئ مغصوب منقطع ہو جائے تو ضمان کا معیار

اگرکسی کے پاس شیئی مغصوب ہلاک ہوگئی اوروہ مثلی ہوتو غاصب پراس کا مثل لازم ہوگا۔او راگرمثلی نہ ہو جیسے جانور وغیرہ تو اس پراس کے غصب کے دن کی قیمت لازم ہوگی۔اوراگراس میں نقص پیدا ہوگیا تو نقصان کا ضمان اس پرآئے گا،اوراگرمثلی شیئی منقطع ہوگئی تو امام صاحبؒ کے نزدیک غاصب پرفیصلہ کے دن کی قیمت لازم ہوگی،امام ابویوسفؒ کےنزدیک غصب کےدن کی قیمت لازم ہوگی اورامام محمدؒ کےنزدیک انقطاع کےدن کی قیمت لازم ہوگی۔

ومـن غصب شیئا فعلیه رده فی مکان غصبه ، فان هلك وهومثلی فعلیه مثله وان لم یـکـن مثـلا فعلیه قیمة یوم غصبه وان نقص ضمن النقصان واما المثلی اذا انقطع نجب قیـمتـه یـوم الـقـضـاء عبدابـی حـنیـفةؒ ، وقال ابویوسفؒ یوم الغصب وقال محمد یوم الانقطاع ۔ (الاختیار ٦٨/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام محمدؒ کےقول پرہے،علامہ شامی فرماتے ہیں:

فـقیـمتـه یـوم الـخـصـومة ای وقت القضاء ،وعند ابی یوسف یوم الغصب ، وعند محمد یوم الانقطاع ورجحا قهستانی ۔

قـولـه ورجـحـا ای قول ابی یوسف وقول محمد ،وکان الاولی ان یقول ایضا ،ای کـمـا رجـح قول الامام ضمنا لمشی المتون علیه صریحا، قال القهستانی وهو الاصح

کما فی الخزانة وهو الصحیح کما فی التحفة ، وعند ابی یوسف یوم الغصب ، وهو اعدل الاقوال کما قال المصنف، وهو المختار علی ماقال صاحب النهایة وعند محمد یوم الانقطاع ، وعلیه الفتوی کمافی ذخیرة الفتاوی ،وبه افتی کثیر من المشایخ ـ شامی ۹/۲٦۷ زکریا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

فان لم یقدر علی مثله بالانقطاع عن ایدی الناس فعلیه قیمته یوم الخصومة عند ابی حنیفةؒ وقال ابویوسفؒ یوم الغصب وقال محمدؒ یوم الانقطاع کذا فی الکافی .... وکثیر من المشایخ کانوا یفتون بقول محمدؒ وبه کان یفتی الصدرالکبیر برهان الائمة والصدرالشهید حسام الدین ـ (هندیة ۵/۱۱۹ کوئٹه)

قوله : وعند محمد یوم الانقطاع ... وبه افتی کثیر من المشائخ کما فی القهستانی وفی المنتقی وعلیه الفتوی ـ مجمع الانهر مع الدر ۴/۷۹ کوئٹه

وفی هامش مختارات النوازل :وقول أبی یوسف أعدل الاقوال ،وبه افتی بعض مشایخنا وهو المختار والفتوی علی قول محمد کمافی ذخیرة الفتاوی وبه افتی کثیر من المشائخ ـ مختارات النوازل مع هامشه ۳/۱۰۴ ایفاپبلیکیشنز نئی دهلی .

زمین کا غصب اور اس کا حکم

اگر کسی نے زمین غصب کرلی اور وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو شیخینؒ کے نزدیک غاصب اس کا ضامن نہ ہوگا اور مام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

اور اگر غاصب کے فعل اور اس کے عمل سے نقص پیدا ہوا ہو تو تمام کے نزدیک ضمان آئے گا۔

وإذا غصب عقارا فهلك فی یده : لم یضمنه عند أبی حنیفةؒ وأبی یوسفؒ، وقال محمدؒ یضمنه ، وما نقص منه بفعله وسکناه ضمنه فی قولهم جمیعا، (قدوری ۴۲۸ بشری)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کے قول پر فتوی ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

لهما ان الغصب اثبات الید بازالة ید المالك بفعل فی العین وهذا لا یتصور فی العقار لان ید المالك لاتزول الاباخراجه عنها ، وهو فعل فیه لافی العقار کما اذا بعّد

المالك عن المواشی ـ هداية ۳۷۴/۳ مکتبه بلال

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غصب کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ شیئ مغصوب میں کسی فعل کے ذریعہ مالک کے قبضہ کو زائل کرکے اپنا قبضہ ثابت کرے اور یہ زمین میں غیر متصور ہے اس لیے کہ مالک کے قبضہ کے ازالہ کی صورت یہی ہے کہ اس کو زمین سے نکال دیا جائے اور ظاہر ہے کہ نکالنا صرف مالک میں تصرف ہے نہ کہ شیئ مغصوب یعنی عقار میں ۔ یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے مویشیوں کے ریوڑ سے مالک کو دور کردے کہ اس صورت میں اگر ریوڑ تلف ہوجائے تو یہ غصب شمار کرکے ضمان لازم نہیں کیا جاتا ۔

خلاصہ یہ کہ عقار میں غصب کا تحقق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہلاکت کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں آئے گا ۔

علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں

قال رحمة الله : فان غصب عقارا وهلك فی يده لم يضمنه : وهذا عند الامام وابی يوسف ـ وقال محمد وزفر والشافعی يضمنه وهو قول ابی يوسف اولا ، وفی العينی: ويفتی بقول محمد فی عقار الوقف .... ولنا ان الغاصب تصرف فی المغصوب باثبات يده وازالة يد المالك ولايكون ذلك الابالنقل و العقار لايمكن نقله واقضی مايكون فيهاإخراج المالك منه وذلك تصرف فی المالك لافی العقار فلايوجب الضمان.... وفی البزازية والصحيح قول ابی حنيفة وابی يوسف ـ البحرالرائق ۲۰۲/۹ ـ ۲۰۱ زکریا

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

فلوغصب عقارا فهلك او نقص فی يده بآفة سماوية كغلبه السيل ، وانهدام الدار لايضمن لانه صار غاصبا لمنفعة العقار ، والمنافع ليست بمال ، ولانه تصرف فی الملك بالتبعية عنه لا فی المحل كما لوبعد المالك عن مواشيه حتی تلفت لم يضمن خلافا لمحمد وبقوله قالت الائمة الثلاثة وبه يفتی فی الوقف ، وبقولهما فی غيرالوقف وعقار اليتيم كالوقف كما فی المنح وغيرها ـ الدرالمنتقی ۸۱/٤ کوئٹہ

فتاوی ہندیہ میں ہے:

اما اذا کان المغصوب غیر منقول کالدور و العقار و الحوانیت فانهدم بآفة سماویة او جاء مسیل فذهب بالبناء و الاشجار اوغلب السیل علی الارض فنقصت وعطبت تحت الماء فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة و ابی یوسف کذا فی شرح الطحاوی وهو الصحیح هکذا فی جواهر الاخلاطی. هندیة: ١٢٠/٥ کوئٹہ)

خلاصہ یہ کہ غاصب کے پاس زمین کے ہلاک ہونے کی تین صورتیں ہیں۔

(ا) آفت ساویہ سے ہلاک ہوئی ہوتو شیخینؒ کے نزدیک غاصب ضامن نہیں ہوگا؛ امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

(۲) اوراگرزمین کسی شخص سے ہلاک ہوئی تو شیخینؒ کے نزدیک ضمان ہلاک کرنے والے پر آئے گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا؛ وہ چاہے تو غاصب کو ضامن ٹھہرائے یا پھر متلف کو۔

(۳) اوراگراس کی ہلاکت غاصب کے فعل اوراس کے ٹھہرنے سے ہوئی ہے تو بالاجماع ضمان غاصب پر ہی آئے گا۔

تیسری صورت تو متفق علیہ ہے، البتہ پہلی دونوں صورتوں میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے۔ البحرالرائق ۲۰۲/۹ زکریا، ہندیہ ۱۲۰/۵ کوئٹہ

نوٹ: یادرہے کہ مذکورہ مسئلہ میں عقار سے مراد غیر وقف شدہ عقار ہے، کیوں کہ وقف شدہ زمین میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ غاصب ضامن ہوگا۔

والغصب انما یتحقق فیما ینقل؛ فلواخذ عقارا وهلك فی یده بآفة سماویة کغلبة سیل لم یضمن خلافاً لمحمد وبقوله قالت الثلاثة وبه یفتی فی الوقف ذکره العینی وذکر ظهیرالدین فی فتاویه الفتوی فی غصب العقار والدور الموقوفة بالضمان .(رد المحتار : ٩-٢٧٢)

مغصوبہ زمین میں کاشت اور زمین کانقصان

اگرمغصوبہ زمین میں غاصب کی کاشت سے نقصان ہواتو وہ مالک کے لیے نقصان کا ضامن ہوگا، چناں چہ وہ اپنا رأس المال لے لے گا اور زیادتی کا صدقہ کردے گا اور یہی حکم اس وقت ہے

جب مودع اور مستعیر ودیعت اور اعادہ پر دی ہوئی چیز میں تصرف کرے اور نفع ہو، تو طرفینؒ کے نزدیک زیادتی کو صدقہ کردے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے بقول زیادتی غاصب کے لیے حلال ہوگی۔

فان نقص بالزراعة یضمن النقصان ویأخذ راس ماله ویتصدق بالفضل و کذا المودع والمستعیر ، وإذا تصرفا وربحا تصدقا بالفضل ۔ وقال ابو یوسف یطیب له الفضل ۔ الاختیار ۷۰/۳ بیروت

توضیح المسئلہ : دراصل یہاں مسئلہ یہ ہے کہ غاصب کو شیئ مغصوب میں تصرف کرنے سے کچھ نفع ہوا تو وہ اس کے لیے حلال ہوگا یا نہیں؛ تو اس میں طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، طرفینؒ کے نزدیک نفع حلال نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اس کے حلال ہونے کے قائل ہیں؛ لیکن بقول علامہ عینی کے امام ابو یوسفؒ پہلے اس کے قائل تھے بعد میں انہوں نے طرفینؒ کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا۔ فقیہ ابو اللیث سمرقندی نے یہی بات لکھی ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:

وعنده : ای وعند ابی یوسف لایتصدق بالغلة لانه یطیب له وهذا قوله الاول ۔ وقوله الآخر مثل قولهما، هکذا ذکر الفقیه ابواللیثؒ ،(البنایة ۱۹۸/۱۱ کتب خانه نعیمیه دیوبند)

خلاصہ یہ کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور فتوی اسی پر ہے کہ مال مغصوب سے حاصل شدہ منافع سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے، بلکہ استحساناً اسے صدقہ کردیا جائے گا، اور اس کی دلیل 'شاۃ مصلیۃ' والی حدیث ہے کہ آپ ﷺ ایک انصاری صحابی کے مہمان تھے، انہوں نے اپنے پڑوسی کی بکری اس کے مالک کی اجازت کے بغیر پکا کر آپ ﷺ کی خدمت میں پیش کردی تھی جو آپ ﷺ سے چبائی نہیں گئی پھر آپ ﷺ نے اسے قیدیوں کے کھلانے کا حکم دیا تھا، چناں چہ معلوم ہوا کہ شیئ مغصوب سے انتفاع درست نہیں ہے اور جب انتفاع درست نہیں ہے تو اس سے حاصل ہونے والی چیز بھی حلال نہ ہوگی۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

ولکن فی رأی أبی حنیفة ومحمد لایحل للغاصب الانتفاع بالمغصوب بان یأکله

بنفسه او یطعمه غیره قبل اداء الضمان او اذاحصل فیه فضل (ای نماء وزیادة یتصدق بالفضل استحسانا) وعلیه ان غلة المغصوب المستفاد من ارکاب سیارة مثلا لا تطیب له لان النبی ﷺ لم یبح الانتفاع بالمغصوب قبل إرضاء المالك روی ابو حنیفة بسنده عن ابی موسی ان النبی ﷺ کان فی ضیافة قوم من الانصار الخ ... فقد حرم علیهم الانتفاع بها مع حاجتهم ولو کانت حلالا لاطلق لهم اباحة الانتفاع بها ۔ (الفقه الاسلامی وادلته ٥٨٨/٥)

تخریج حدیث : الحدیث رواه محمد بن الحسن فی کتاب الآثار ،وابو داؤد واحمد فی مسنده والدارقطنی فی سننة من حدیث عاصم بن کلیب عن ابیه عن رجل من الانصاری ، نصب الرایه ١٦٨/٤

شامی میں ہے:

قوله تصرف : اصله ان الغلة للغاصب عدنا ،لان المنافع لاتقوم الابالعقد و العاقد هو الغاصب فهو الذی جعل منافع العبد مالا بعقده کان هو اولی ببدلها ،و یؤمر ان یتصدق بها لاستفادتها ببدل خبیث وهو التصرف فی مال الغیر ۔ شامی ٢٧٦/٩ زکریا

البتہ اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ غاصب کے پاس شیئ مغصوب ہلاک ہوجائے اور وہ فقیر ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو وہ شیئ مغصوب سے حاصل ہونے والی اجرت یا نفع کو اس کے ضمان کی ادائیگی میں استعمال کرسکتا ہے۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو اس سے اپنا ضمان ادا نہیں کرسکتا بلکہ پورا نفع اور اجرت صدقہ کردے گا۔ شامی میں ہے:

تصدق بما بقی من الغلة والاجرة خلافا لابی یوسف کذا فی الملتقی لکن نقل المصحف عن البزازیة ان الغنی یتصدق بکل الغلة فی الصحیح ۔

قوله بمابقی : أخرج به عبارة المتن کالکنز عن ظاهرها لما قال الزیلعی : کان ینبغی ان یتصدق بما زاد علی ما ضمن عندهما لا بالغلة کلها ۔ وهو وان کان ذکره بحثا لکن جزم به فی متن الملتقی ۔فالظاهر انه منقول والملتقی من المتون المعتبرة هذا وقال الزیلعی : ولو هلك فی یده بعدما استغله له ان یستعین بالغلة فی اداء الضمان، لان الخبث کان لاجل المالك فلایظهر فی حقه ...

قوله لکن نقل المصنف : استدراك علی اطلاق قوله "وتصدق بمابقی " ای فانه

مقید بالفقیر لما فی البزازیة :الغاصب اذا آجر المغصوب فالاجرله فان تلف المغصوب من ھذا العمل او تلف لا منه و ضمنه الغاصب له الاستعانة بالاجر فی اداء الضمان فی الصحیح۔ شامی ٢٧٦/٩ زکریا

نوٹ : امام ابو یوسفؒ کے رجوع کی بات صرف علامہ عینی نے لکھی ہے،اس کے علاوہ اکثر محققین نے ان کا اختلاف ہی ذکر کیا ہے۔

بہر کیف یہ مسئلہ اس وقت تھا جب کہ مال مغصوب ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو اور اگر مال مغصوب ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو جیسے درہم دنانیر روپیہ پیسہ وغیرہ تو اس کی پانچ صورتیں ہیں۔

(١) چیز خریدتے وقت اشارۃ بھی دراہم مغصوبہ کی طرف کیا اور انہی سے ثمن بھی ادا کیا (٢) معاملہ سے پہلے ہی غاصب نے بائع کو دارہم دے دیے پھر بعد میں اسی سے خریداری کی (٣) اشارۃ تو ان دراہم کی طرف کیا لیکن ثمن کی ادائیگی اس کے علاوہ دراہم سے کی۔

(٤) اشارہ ان کے علاوہ کی طرف کیا؛ لیکن ادائیگی دراہم مغصوبہ سے کی۔

(٥) مطلقاً معاملہ کیا اور اشارہ بھی نہیں کیا؛ لیکن ثمن کی ادائیگی دراہم مغصوبہ سے کی۔

ان پانچوں صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں بالاتفاق نفع کا صدقہ واجب ہوگا اور مابقیہ تینوں صورتوں میں اختلاف ہے، امام کرخیؒ کے نزدیک نفع کا صدقہ واجب نہ ہوگا جب کہ دیگر حضرات کے نزدیک نفع حلال نہ ہوگا صدقہ واجب ہوگا۔

علماء نے دونوں قولوں کی تصحیح فرمائی ہے اور دونوں کو ہی اختیار کیا ہے؛ البتہ علامہ زیلعی کے بقول فی زماننا حرام کی کثرت ہونے کی وجہ سے امام کرخی کے قول پر فتوی دیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

وإن کان مما لا یتعین فعلی اربعة اوجه : فان اشارالیها و نقدها فکذلك یتصدق وان اشارالیها و نقد غیرها او اشار الی غیرها و نقدها و اطلق ولم یشر و نقد ها؛ لایتصدق فی الصور الثلاث عندالکرخی، قیل وبه یفتی والمختار انه لایحل مطلقا ، کذافی الملتقی ۔

ولـو بـعـد الضما ن هو الصحيح كمافى فتاوى النوازل واختاربعضهم الفتوى على قول الكرخى فى زماننا لكثرة الحرام وهذا كله على قولهما و عند أبى يوسف لايتصدق بشئ منه كما لواختلف الجنس ذكره الزيلعى ـ

وفـى هامشه : قوله فعلى اربعة اوجه : زاد فى التاتارخانية عن المحيط خامسا ،وهو مـااذا دفـعهـا الـى البائع ثم اشترى وحكمه كالاول ، قوله فكذلك يتصدق: لان الاشارة اليه لاتفيد التعيين ، فيستوى وجودها وعدمها الا اذا تاكد بالنقد منها . قولهاو اطلق بان قـال اشتـريـت بـألف درهـم ونقد من دراهم الغصب او الوديعة عزمية .... وفى البزازية وقـول الـكـرخـى عـليـه الـفتـوى ،ولاتـعتبر النية فى الفتوى قوله قيل وبه يفتى : قاله فى الـذخيـرـة وغيرها كما فى القهستانى ومشى عليه فى الغرر ومختصرالوقاية والاصلاح ، ونقله فى اليعقوبية عن المحيط ، ومع هذا لم يرتضه الشارح فأتى بقيل لمافى الهداية.

قـال مشـايخنا لايطيب قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل حال ، وهو المختار لاطـلاق الجواب فى الجامعين والمضاربة :اى كتاب المضاربة من المبسوط وانى على الدرر ـ

قـولـه واختـار بـعضهم هذا من كلام الزيلعى المعزو أخر العبارة واتى به ، وان علم مما مر لاشعار هذا التعبير بعدم اعتماده نفيه تأييد لتعبير بقيل مخالفا لماجزم به المصنف ،ولكن لايخفى انما قولان مصححان.شامى ۲۷۶/۹ ـ ۲۷۷زكريا

فتاوی ہندیہ میں ہے:

واذا تصرف المغصوب وربح فهوعلى وجوه اماان يكون يتعين بالتعيين كالعروض اولايتـعيـن كـالـنقدين فان كان ممايتعين لايحل له التناول منه قبل ضمان القيمة وبعده يـحـل الافيـمـا زاد على قدرالقيمة وهو الربح فانه لايطيب له و يتصدق به وان كان مما لايتـعيـن فقد قال الكرخى انه على اربعة اوجه ..... قال مشائخنا لايطيب له بكل حال ان يتنـاول مـنـه قبـل ان يـضـمـنـه وبعد الضمان لايطيب الربح بكل حال وهو المختار والـجـواب فـى الـجـامـعين والمضاربة يدل على ذلك واختار بعضهم الفتوى على قول الـكـرخـى فـى زمـانـنـا لكثرة الحرام وهذاكله على قولهما وعند ابى يوسف لايتصرف بشيئـى مـنـه وهـذاالاختـلاف بينهم فيما اذا صار بالتقلب من جنس ماضمن بان ضمن

دراهم مثلا وصار فی یده من بدل المضمون دراهم وان کان فی یده من بدله خلاف جنس ماضمن بأن ضمن دراهم وفی یده من بدله طعام او عروض لایجب علیه التصرف بالاجماع کذافی التبیین ۔ فتاوی هندیة ١٤١/٥ کوئٹه

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

قال مشائخنا : بل لایطیب لکل حال ان یتناول من المشتری قبل ان یضمن وبعد الضمان لایطیب الربح بکل حال واطلاق الجواب هاهنا والمضاربة والجامع الکبیر دلیل علی هذا القول وهو المختار ،إلی هنا لفظ فخرالاسلام فی شرح الجامع الصغیر ،وقال فی الذخیرة ،قال مشایخنا : الفتوی الیوم علی قول الکرخی :لکثرة الحرام دفعا للحرج عن الناس ،وعلی هذا تقرر ای صدر االشهید وشمس الائمة السرخسی ۔ فتح القدیر ٣٣٧/٩زکریا

ومثله فی مجمع الانهر ٨٣/٤ کوئٹه ، والدرالمنتقی ٨٣/٤ کوئٹه ،البحرالرائق ٢٠٧/٩زکریا

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مال مغصوب کی دو قسمیں ہیں:

(١) وہ جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے، جیسے عروض وغیرہ

(٢) وہ جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جیسے نقدین وغیرہ۔

دونوں صورتوں میں اکثر محققین نے امام ابو یوسفؒ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک کسی بھی چیز کا تصدق ضروری نہیں، اس کا استعمال ضمان کی ادائیگی کے بعد حلال ہو جائے گا، صرف علامہ عینی نے فقیہ ابو اللیث کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ کا طرفینؒ کے قول کی جانب رجوع لکھا ہے

لہذا اگر اس مسئلہ کو اختلافی مانا جائے تو یہ اختلاف بھی اس صورت میں ہے جب کہ غاصب کو شیئ مغصوب سے جو نفع حاصل ہو وہ مال مغصوب کی جنس سے ہی ہو، مثلا غاصب نے مغصوبہ ہزار درہم کے عوض باندی خریدی اور اس کو بیچ کر بارہ سو کمائے، اس صورت میں ہزار درہم تو مغصوب کا بدل ہوا اور دو سو درہم نفع تو نفع کا صدقہ لازم ہوگا لیکن اگر اس کے برعکس ہو یعنی غاصب کے قبضہ میں مال مغصوب سے خریدی ہوئی باندی ہی ہو اس کو بیچا نہ ہو تو تصدق لازم نہ ہوگا اس

لیے کہ نفع جنس کے متحد ہونے کی صورت میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔

بہر کیف پہلی یعنی مما یتعین والی صورت میں ضمان کی ادائیگی سے پہلے مال مغصوب سے فائدہ اٹھانا درست نہ ہوگا اور ضمان کی ادائیگی کے بعد نفع سے فائدہ اٹھانا درست نہ ہوگا بل کہ اس کا صدقہ واجب ہوگا۔

اور مما لا یتعین والی صورت میں بقول امام کرخی کے چار صورتیں ہیں اور علامہ شامی نے بحوالہ محیط تاتارخانیہ سے پانچویں صورت بھی نقل کی ہے، ان میں دو صورتوں میں بالاتفاق صدقہ واجب ہے اور مابقیہ میں علامہ کرخی اور دیگر حضرات کا اختلاف ہے۔ علامہ شامی کے بقول علماء نے دونوں قول کی تصحیح کی ہے لیکن علامہ زیلعی علامہ ابن نجیم اور دیگر محققین علماء نے فی زماننا حرام کی کثرت ہونے کی وجہ سے لوگوں کو حرج سے بچانے کے لیے امام کرخی کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے۔

سونا چاندی غصب کر کے دراھم ، دنانیر بنا لینا

اگر کسی نے سونے یا چاندی کی ڈلی غصب کی اور اس سے دراہم ، دنانیر یا برتن بنائے تو امام صاحب کے نزدیک غاصب اس کا مالک نہیں بن جائے گا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ غاصب ان کا مالک بن جائے گا اور اس پر ان کا مثل واجب ہوگا۔

ولو غصب تبرا فضربه دراهم او دنانير او آنية لم يملكه وقالا : يملكه الغاصب وعليه مثلها ، الاختيار ۷۱/۳ بيروت ، قدوری ۴۳۱ بشری

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان عين من كل وجه الاترى ان الاسم باق ومعناه الاصلى الثمنية وكونه موزونا وانه باق حتى يجرى فيه الربوا باعتباره وصلاحيته لرأس المال من احكام الصنعة دون العين وكذا الصنعة فيها غير متقومة مطلقا لانه لاقيمة لها عند المقابلة بجنسها ۔ هداية ۳۷۸/۳ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عین مغصوب بعینہ باقی ہے، اس کا نام اسکی ثمنیت اور اس کا موزون ہونا سب کچھ باقی ہے اسی بناء پر اس میں ربوا بھی جاری ہوتا ہے، اسی طرح سونے اور

چاندی میں صنعت کسی حال میں بھی قیمتی نہیں ہوگی اس لیے کہ جب ان میں ہم جنس کا مقابلہ کیا جائے تو صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی دونوں کا برابر ہونا ضروری ہوتا ہے کمی زیادتی ربوا شمار کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عین مغصوب علی حالہ باقی ہے، لہٰذا غاصب پر اسی کو لوٹانا لازم ہوگا اور وہ اس کا مالک بھی شمار نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

وان ضرب الحجرين درهما و دينارا أو اناء لم يملكه وهو لما لكه مجانا خلافالهما ـقوله وهو لمالكه مجانا : فلايضمن للغاصب شيئا لاجل الصياغة لانه لم يوجد الامجرد العمل إلا إذا جعله من او صاف ملكه ... شامی ۲۸۱/۹ زكريا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں اور غنیمی لباب میں فرماتے ہیں:

قوله ومن غصب فضة او ذهبا فضربهادراهم او دنانير لم يزل ملك مالكها عنها عندابى حنيفة قال فى الهداية فيأخذ ها و لاشيئى للغاصب ،وقالا يملكها الغاصب وعليه مثلها ـ

واخر دليل الامام وضمنه جواب دليلهما ، واختارهاالمحبوبى والنسفى وابوالفضل الموصلى وصدرالشريعة۔ التصحيح والترجيح ۳۰۰ بيروت ـ / اللباب ۱۹۳/۲ مكتبه علمية بيروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے جو ان کے قول کے راجح ہونے کی ایک دلیل ہے۔

كتاب الوديعة

ودیعت کو خلط کردینا

اگر مودع نے ودیعت کے مال کو کسی دوسرے مال میں خلط کردیا اس طرح کہ امتیاز بھی نہیں کیا جاسکتا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک تفصیل ہے۔

فان خلطها بغيرها حتى لايتميز ضمنها عند أبى حنيفة، فعندهما الخ ـ الاختيا ر

۲۸/۳ بیروت

صاحب بنایہ علامہ عینی نے خلط کی چار صورتیں لکھی ہیں:

(۱) ایسے طریقے پر خلط کرے جس سے امتیاز ممکن ہو جیسے دراہم بیض کو دراہم سود کے ساتھ اسی طرح دراہم کو دنانیر کے ساتھ۔

(۲) اس طرح خلط کردے کہ امتیاز متعذر رہو جائے جیسے گیہوں کو جو کے ساتھ خلط کر دیا۔

(۳) مائع چیز کو خلاف جنس کے ساتھ خلط کر دیا جیسے تل کے تیل کو زیتون کے تیل کے ساتھ خلط کر دینا۔

(۴) جنس کو جنس کے ساتھ ملا دینا جیسے گیہوں کو گیہوں کے ساتھ، اخروٹ کو اخروٹ کے ساتھ ملا دینا۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق مودع ضامن نہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں تمیز ممکن ہے، مالک بغیر کسی مشقت کے اپنا حق وصول کرسکتا ہے، اور دوسری صورت میں اگر چہ تمیز ممکن ہے لیکن چوں کہ اس میں صاحب حق کو اپنا حق وصول کرنے میں مشقت اٹھانی پڑے گی، اس لیے بالاتفاق اس میں مودع ضامن ہوگا، تیسری صورت میں چوں کہ مائع کو دوسری مائع کے ساتھ خلط کر کے ہلاک کر دینا پایا گیا اس لیے اس میں بھی بالاتفاق ضامن ہوگا۔ اور چوتھی صورت مختلف فیہ ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک مودع ضامن ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک تفصیل ہے جو آگے آرہی ہے۔

والخلط على اربعة اوجه : خلط بطريق المجاورة مع تيسير التمييز كخلط الدراهم البيض بالسود والدراهم بالدنانير والجوز باللوز ، فانه لايقطع حق المالك بلاخلاف ،فيمكن المالك من الوصول الى غير حقه بلاحرج وخلط بطريق المجاورة مع تعسر التمييز كخلط الحنطة مع الشيعر فذلك يقطع حق المالك ويوجب الضمان بلاخلاف ،لانه لايصل المالك الى حقه الابحرج ، والمتعذر كالمتعسر لان الحنطة لاتخلو عن حبات الشعير والشعير لايخلو عن حبات الحنطة فيتعذر التمييز حقيقة ـ ويتعذر ايضا حكما بالقسمة لاختلاف الجنس فان القسمة عند اختلاف الجنس غير مشروع وخلط

الجنس مع خلاف الجنس ممازجة کخلط الحل بالحاء المهملة ....وکل مائع بغیر جنسه فیضمن فیه بلاخلاف لانه استهلاك مطلقا ،

وخلط الجنس مع الجنس کخلط دهن اللوز مع دهن اللوز ...والحنطة بالحنطة ... فعندابی حنیفة یضمن . ـ البنایة ۱۱۱/۱۰ مکتبه نعیمیه دیوبند

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه استهلاك من کل وجه لانه فعل یتعذر معه الوصول الی عین حقه ولامعتبر بالقسمة لانها من موجبات الشرکة فلاتصلح موجبة لها ، ولو ابرأ الخالط لاسبیل له علی المخلوط عند ابی حنیفة لان لاحق له الا فی الدین وقد سقط وعندهما بالابراء یسقط خیرة النقصان فیتعین الشرکة فی المخلوط وخلط الحل بالزیت وکل مائع بغیر جنسه یوجب انقطاع حق المالك إلی الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة وکذا معنی لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس ومن هذا القبیل خلط الحنطة بالشعیر فی الصحیح لان احدهما لایخلو عن حبات الآخر فتعذر التمییز و القسمة ولو خلط المائع بجنسه فعند ابی حنیفة ینقطع حق المالك الی الضمان لما ذکرنا وعند ابی یوسفؒ یجعل الاقل تابعا للاکثر اعتبارا للغالب أجزاء وعند محمد شرکه بکل حال لان الجنس لایغلب الجنس عنده علی مامر فی الرضاع ونظیره خلط الدراهم بمثلها اذابة لانه یصیر مائعا لاذابة ـ هدایة ۲۷۷/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک خلط ہر لحاظ سے ودیعت کا استہلاک سمجھا جاتا ہے صوری بھی اور معنوی بھی ۔صوری تو ظاہر ہے اور معنوی یعنی بٹوارہ کا ان کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ وہ شرکت کے احکام میں سے ہے یعنی شرکت کی بناء پر بٹوارہ کا حکم دیا جاتا ہے بٹوارہ کی وجہ سے شرکت کو ثابت نہیں کیا جاتا لہٰذا اس کے ذریعہ معنیٰ حق کی وصولیابی ممکن نہیں چناں چہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

پھر صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا ثمرہ بیان کیا ہے چوں کہ صاحبینؒ کے نزدیک معنوی طور پر عین حق کی وصولیابی کا بھی اعتبار ہوتا ہے لہٰذا جن صورتوں میں معنیً عین حق تک پہنچنا ممکن ہوگا وہ اس میں بٹوارہ کے قائل ہوں گے اور جن میں ممکن نہیں ہوگا اس

میں امام صاحبؒ کی طرح حق مالک کا انقطاع مان کر صرف ضمان کے قائل ہوں گے جیسے سیال چیز کو کسی خلاف جنس رقیق چیز کے ساتھ ملا دینا مثلا زیتون کے تیل کو تل کے تیل کے ساتھ ملانا اسی طرح گیہوں کو جو کے ساتھ ملا دینا بھی اسی کے قبیل سے ہے کہ ان میں عین ودیعت کو صورۃ اور معنی دونوں طرح ممتاز کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا بالاتفاق صرف ضمان آئے گا۔

اور اگر سیال چیز کو اس کی جنس کے ساتھ خلط کیا مثلا زیتون کے تیل کو زیتون کے تیل کے ساتھ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ایک ہی صورت ہے کہ مودع پر ضمان آئے گا۔ امام ابو یوسفؒ یہاں اپنے ایک دوسرے اصول پر عمل کرتے ہیں وہ یہ کہ دونوں کے اجزاء کا اعتبار ہوگا جس کا تیل غالب ہو وہ قلیل والے کا ضامن ہوگا جب کہ امام محمدؒ یہاں بھی اپنی اصل پر رہے کہ معنوی طور پر عین حق تک رسائی ممکن نہ ہو تو ضمان آئے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے۔

شامی میں ہے:

وکذا لو خلطها المودع بجنسها او بغیره بماله او مال آخر بغیراذن المالك بحیث لاتتمیز الابکلفة کحنطة بشعیر ودراهم جیاد بزیوف ضمنها لاستهلاکه بالخلط لکن لایباح تناول قبل اداء الضمان ـ

قوله لاتتمیز: فلو کان یمکن الوصول الیه علی وجه التیسیر کخلط الجوز باللوزوالدراهم السودبالبیض فانه لاینقطع حق المالك اجماعا واستفید منه ان المراد بعدم التمییز عدمه علی وجه التیسیر لاعدم امکانه مطلقاـ قوله لاستهلاکه: واذا اضمنها ملکها ولاتباح له قبل اداء الضمان ولاسبیل للمالك علیها عند ابی حنیفة ،ولو ابرأه سقط حقه من العین والدین ـ قوله: شریك:نقل نحوه ا لمصنف عن المجتبی ولعل ذلك فی غیر الودیعة او قول مقابل ما سبق من ان الخلط فی الودیعة یوجب الضمان مطلقا اذاکان لا یتمیز ـ ردالمحتار مع الدر ۴٦٣/۸ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وان خلطها المودع بماله حتی لاتتمیز ضمنها ولاسبیل للمودع علیها عندالامام ، واختاره الاربعة المذکورون قبله قول الامام ـالتصحیح والترجیح

۳۰۱ بیروت ،

علامہ عینی فرماتے ہیں:

وان خلطها المودع بماله حتى : صار بحيث لاتتميز ضمنها ولاسبيل للمودع عليها عند ابى حنيفة ... قال فى التصحيح واختار قول الامام المحبوبى والنسفى وابوالفضل الموصلى وصدرالشريعة. اللباب ۱۹۷/۲ مکتبہ علمیہ بیروت

نیز مودع کے ضامن ہونے کا مسئلہ اس وقت ہے جب کہ مالک کی اجازت کے بغیر خلط کیا ہواگر اس کی اجازت سے کیا ہوتو دونوں شریک سمجھے جائیں گے اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مودع کے عمل دخل کے بغیر ہی وہ خلط ہوگیا ہو۔ اوراگر کسی اور نے خلط کر دیا چاہے وہ اجنبی ہو یا اس کا اہل خانہ؛ بہرصورت ملانے والا ضامن ہوگا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وان باذنه اشتركا شركة املاك كمالواختلطت بغير صنعة ،ولو خلطها غير المودع ضمن الخالط .(الدر المختار : ٨-٤٦٣)

مودع ثانی کے پاس مال ہلاک ہو جائے

اگر مودع نے کسی دوسرے کے پاس مال ودیعت کے طور پر رکھا اور مودع ثانی کے پاس وہ ہلاک ہوگیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک مودعِ اول اس کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مودع کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے جس کو چاہے ضامن بنائے۔

ولوأودعها فهلكت عند الثانى فالضمان على الاول خاصة وقالا يضمن أيهما شاء . الاختيار ۲۹/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أنه قبض المال من يد أمين لأنه بالدفع لا يضمن ما لم يفارقه لحضور رأيه فلا تعدى منهما فإذا فارقه فقد ترك الحفظ الملتزم فيضمنه بذلك وأما الثانى فمستمر على الحالة الأولى و لم يوجد منه صنع فلا يضمنه كالريح إذا ألقت فى حجره ثوب غيره ، هدایه : ۲۷۷/۳ ۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مودع المودع نے امین کے ہاتھ سے قبضہ کیا ہے، کیوں کہ مودع اول صرف ودیعت حوالے کرنے سے ضامن نہیں ہو جاتا، جب تک کہ وہ اس سے جدا نہ ہو۔ تو قبل از مفارقت نہ مودع کی طرف سے تعدی ہے نہ مودع المودع کی طرف سے۔ ہاں جب وہ جدا ہو جائے گا تو اس کی طرف سے تعدی پائی جائے گی، کیوں کہ اس نے حفظ ملتزم کو ترک کر دیا۔ تو مالک اس سے ترک حفظ کے سبب ضمان لے گا۔ برخلاف مودع المودع، کہ اس کی جانب سے کوئی موجب ضمان فعل نہیں پایا گیا۔ لہذا وہ ضامن نہ ہوگا۔ جیسے ہوا اگر کسی کی گود میں دوسرے کا کپڑا اڑا کر ڈال دے اور وہ تلف ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو أودع المودع فهلكت ضمن الأول و عندهما ضمن أيّاً شاء فإن ضمن الثانی رجع علی الأول ، لا بالعکس ۔ (القول المقدم فيه راجح) ملتقی الأبحر : ۳-۴۷۵)

دیگر اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول کو اختیار فرمایا ہے۔ کنز : ۱۰۰/ وقایہ : ۳-۲۷۲/مختار للفتوی:۳-۲۹۔

ودیعت کے ساتھ سفر

امام صاحبؒ کے نزدیک مودع کے لیے ودیعت کو سفر میں لے جانا جائز ہے، گو اس کے اٹھانے میں جانور یا اجرت حمال کی ضرورت پڑے، بشرطیکہ مالک نے منع نہ کیا ہو اور راستہ پر امن ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر بار برداری کی ضرورت پڑے تو سفر میں لے جانا جائز نہیں۔

وللمودع ان يسافر بالوديعة ،وان كان لها حمل ومؤونة مالم ينهه اذا كان الطريق آمنا..... وقالا ليس له ذلك الااذا كان له حمل ومؤونة۔ (الاختيار ۲۹/۳ بيروت)

توضیح المسئلہ : سفر دو طرح کا ہوتا ہے، ایک بری اور دوسرا بحری؛ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف بری سفر کے متعلق ہے، بحری سفر بالاتفاق درست نہیں، اس لیے کہ عموماً اس میں ہلاکت کا سامنا کرنا پڑتا ہے، البتہ علامہ علاء الدین آفندی شیخ ابوالسعود کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ بہتر ہے کہ بحری سفر کا عدم جواز اس زمانے سے متعلق کیا جاوے جس زمانے میں بحری سفر بڑا پرخطر سمجھا

جاتا تھا اور عموما حادثات کا سامنا کرنا پڑتا تھا لوگ اس سے کوسو دور بھاگتے تھے، لیکن فی زمانا سائنسی ٹیکنالوجی اور ایجادات نے بحری سفر کو بری سفر سے بھی آسان تر بنا دیا ہے، بہت کم حادثات پیش آتے ہیں نیز اس راستے سے تجارتی سرگرمیاں بھی کافی عروج پر پہنچی ہیں حتی کہ تجار حضرات سمندری راستے سے ہی سامان ایکسپورٹ کرنے کو قابل اطمینان سمجھتے ہیں، لہٰذا عدم جواز کی جو علت تھی وہ مفقود یا نادر ہوگئی، اور شاذ و نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا بری اور بحری دونوں سفروں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔

والمودع له السفر بها : ای برا و اجمعوا انه لو سافر بها بحرا يضمن ـ هنديه عن غاية البيان ـ قال فی البحر : و من الخوف السفر بها فی البحر لان الغالب فيه العطب و تعقبه المقدسی بحثا منه بان من المقرر ان النادر لاحكم له فلو العطب قليلا و السلامة اغلب فلاضمان سواء سافر برا او بحرا و بالعكس يضمن يعمل ذلك من هنا و من قولهم للمضارب السفر برا او بحرا ، و من قولهم يجب الحج اذا كان الاغلب السلامة و لو بحرا و هذا يختلف باختلاف الزمان و المكان كما هو مشاهد فتدبر انتهى و اجيب ايضا بان التقييد مستفاد من تعليله، اقول : و حيث كانت العلة الخوف و هو ايضا منتف بسفينة التجار فی زماننا و المعروفة بالبابور فان الغالب فيها السلامة ،لان التجار الآن لاتطمئن قلوبهم فی ارسال اموالهم الا بها بحرا ،و اذا انتفى العلة انتفى المعلول ـ على أنا قد منا و يأتی أن العبرة فی حفظ الوديعة العرف ،و حيث كان العرف كذلك فينبغی ان يقال لافرق بين السفر بها برا او بحرا فی البابور فتأمل ، تكمله شامی ۱۲/۴۸۱ زكريا

رہا مسئلہ اختلافی صورت کا تو اس میں تفصیل ہے:

اولا تو دو شرطوں کی رعایت ضروری ہے (۱) مالک نے مکان حفظ متعین نہ کیا ہو (۲) سفر کرنے سے صراحتاً منع بھی نہ فرمایا ہو، اس کے برعکس صورت میں سفر کی اجازت نہ ہوگی۔

چناں چہ اگر مکان حفظ متعین نہیں کیا اور سفر سے منع بھی نہیں کیا تو یا تو راستہ پرخوف ہوگا یا پر امن، اگر پرخوف ہے اس کے باوجود وہ لے کر سفر پر چلا گیا اور شیئ ودیعت ہلاک ہوگئی تو بالاتفاق مودع ضامن ہوگا، اور اگر راستہ پرامن ہے تو یا تو سامان حمل ومؤنت کا محتاج ہوگا یا نہیں، اگر حمل

ومؤنت کامحتاج نہیں ہے اور مودع بغرض حفاظت اپنے ساتھ لے گیا اور دوران سفر وہ چیز ہلاک ہوگئی تو بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر حمل ومؤنت کامحتاج ہے ،لیکن مودع کوسفر کی شدید ضرورت ہےتو بھی ضامن نہیں ہوگا اور اگر شدید ضرورت نہ ہوبل کہ صرف ضرورت پیش آئی ہوتو ایک قول کے مطابق سفر قریب کا ہو یا بعید کا وہ ضامن نہیں ہوگا،اور مختار قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرسفر طویل ہےتو ضامن ہوگا ورنہ نہیں ۔یہ تمام صورتیں اس وقت ہیں جب کہ مالک نے اسے نہ سفر سے منع کیا ہواور نہ ہی حفاظت کی جگہ متعین کی ہو۔

اور اگر اس کوصراحت سے منع کیا ہواور مکان حفظ بھی متعین کردیا ہواس کے باوجود اس نے سفر کیا تو فتاوی عثمانیہ میں ہے کہ اگر چہ سفر کی ضرورت ہوتب بھی وہ ضامن ہوگا ،لیکن فتاوی تاتارخانیہ اور ہندیہ میں ہے کہ اگر مودع کے لیے اسی شہر میں ودیعت کی حفاظت ممکن ہوجس میں اس کوحکم دیا گیا ہے بایں طور کہ اس شہر میں اپنے غلام یا اپنے کسی اہل خانہ کوچھوڑ دےلیکن اس نے ایسانہیں کیااور سفر پرلیکر چلا گیا تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اسی شہر میں کسی طرح حفاظت ممکن نہ ہو یاممکن ہولیکن اہل خانہ کوبھی سفر پر لے جانا ضروری ہوتو اس پرضمان نہیں آئے گا۔

قوله عند عدم نهى المالك وعدم الخوف عليها : قال؛اذا لم يعين مكان الحفظ او لم ينه عن الاخراج نصا بل امره بالحفظ مطلقا فسافر بها فان كان الطريق مخوفا فهلكت ضمن بالاجماع ، وان كان آمن ولاحمل لها ولامؤنة لا يضمن بالاجماع ،وان كان لها حمل ومؤنة فإن كان المودع مضطرافى المسافرة بهالايضمن بالاجماع وان كان بد من المسافرة بها فلا ضمان عليه قربت المسافة او بعدت ـ وعلى قول بى يوسف : ان بعدت يضمن وان قربت لا ـ

هذا هو الملخص والمختار ،وهذا كله اذالم ينه عنهاولم يعين مكان الحفظ نصا وان نهاه وعين مكانه فسافر بها وله منه بد ضمن كذافى الفتاوى العثمانية ـ ان امكنه حفظ الوديعة فى المصر الذى امره بالحفظ فيها مع السفر بان يترك عبدا له فى المصر المأمور به او بعض من فى عياله ،فاذا سافر بها والحالة هذه ضمن ،وان لم يمكنه ذلك بان لم يكن عيال او كان الاانه احتاج الى نقل العيال فسافر فلاضمان كذافى التاتارخانية هنديه ـ تكمله شامى ۴۸۲/۱۲ زكريا

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لابی حنیفة اطلاق الامر والمفازة محل للحفظ اذا کان الطریق آمنا و لھذا یملکه الاب الوصی فی مال الصبی .... قلنا مؤنةالرد یلزمه فی ملکه ضرورة امتثال امره فلاییالی به ـ ھدایه ۲۷۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودع کی جانب سے حفظ ودیعت کا امر مطلق ہے لہٰذا جس طرح وہ زمان کے ساتھ مقید نہیں مکان کے ساتھ بھی نہ ہوگا، مودع جہاں چاہے اس کی حفاظت کرے حتی کہ اگر میدان اور جنگلات میں بھی اس کی حفاظت پر قادر ہو بایں طور کہ راستہ پرامن ہو تو اس کی بھی اجازت ہوگی اور رہا مسئلہ بار برداری کی اجرت کا تو اس کی کوئی پرواہ نہیں کی جائیگی کیوں کہ مودِع کے حکم حفاظت کی بجا آوری کی وجہ سے ہی مودِع پر لازم ہوگی۔

علامہ ابن نجیم اور علامہ زیلعی وغیرہ نے بھی فقط یہی دلیل ذکر کی ہے صراحتاً کسی کے قول کو راجح قرار نہیں دیا ہے۔تبیین ۲۴/۶ زکریا، البحر الرائق ۴۷۷/۷ زکریا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمان ومکان اور عرف واحوال کا اختلاف ہے۔ دلیل وبرہان کا اختلاف نہیں۔بس مودع نے ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو تو ضامن ہوگا، بصورت دیگر ضامن نہ ہوگا۔(مرتب)

مشترکہ ودیعت میں ایک شریک اپنا حصہ طلب کرے تو

اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس مکیلی یا موزونی چیز ودیعت رکھی پھر ان میں سے ایک نے آکر اپنا حصہ مانگا تو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا جب تک کہ دوسرا حاضر نہ ہوجائے۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اس کو حصہ دے دیا جائیگا ۔

ولو اودعا عند رجل مکیلا او موزونا ثم حضر احدھما یطلب نصیبه لم یؤمر بالدفع الیه مالم یحضر الآخر وقالا: یدفع الیه نصیبه. (الاختیار ۳۰/۳ بیروت ، قدوری ۴۳۷)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة انه طالبه بدفع نصیب الغائب لانه یطالبه بالمفرز وحقه فی المشاع

والمفرز المعین یشتمل علی الحقین ولایتمیز حقه الابالقسمة ولیس للمودع ولایة القسمة ولهذالایقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدین المشترك لانه یطالبه بتسلیم حقه لان الدیون تقضی بامثالها. هدایة ۲۷۸/۳ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے حق کے ساتھ دوسرے غائب شخص کا بھی حصہ مانگ رہا ہے، اس لیے کہ وہ تقسیم شدہ کو طلب کر رہا ہے حالاں کہ اس کا حق مشاع میں ہے نہ کہ ممیّز اور مفرز میں، اور اس کا حصہ ممیّز اسی وقت ہوگا جب کہ ودیعت کی تقسیم کی جائے اور مودع کو تقسیم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ برخلاف دینِ مشترک، کہ اس میں قرض خواہ اپنا حق وصول کرتا ہے جو مدیون کے ذمہ پر ہوتا ہے اس لیے کہ دیون کی ادائیگی بالمثل ہوتی ہے نہ کہ بالعین، لہٰذا اس کو جو دیا جائے گا وہ اسی کا حق دیا جائے گا اور غائب شخص کے حصے کی تقسیم بھی لازم نہیں آئے گی بل کہ وہ اپنے ہی مال میں تصرف کرنے والا سمجھا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولو اودعا شیئا مثلیا او قیمیا لم یجز ان یدفع المودع الی احدهماحظه فی غیبة صاحبه ولو دفع هل یضمن ؛ فی الدرنعم، وفی البحر :الاستحسان لا، فکان هو المختار وقوله هو المختار قال المقدسی : مخالف لماعلیه الائمة الاعیان بل غالب المتون علیه متفقون وقال الشیخ قاسم : اختارالنسفی قول الامام والمحبوبی وصدرالشریعة ـابوالسعود الحموی ـ شامی ۴۶۷/۸ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا اودع رجلان عند رجل ودیعة ثم حضر احدهما یطلب نصیبه منها لم یدفع الیه شیئاحتی یحضر الآخر عند ابی حنیفة. الهدایة : الخلاف فی المکیل والموزون واعتمد قول الامام المذکورون فی الباب قبله ـ(التصحیح الترجیح ۳۰۱ بیروت)

علامہ صاغرجی فرماتے ہیں:

اذااودع رجلان عند رجل ودیعة موزونا ثم حضر أحدهما دون صاحبه فطلب نصیبه منها لم یدفع الی الحاضر شیئا منها حتی یحضر صاحبه الآخرعندابی حنیفة .... وقول الامام هو المعتمد.(الفقه الحنفی وادلته ۸۷/۳)

دو آدمیوں کے حوالے ایک ودیعت کی حفاظت کا طریقہ

ایک شخص نے دو آدمیوں کے پاس ایسی چیز ودیعت رکھی جو قابل تقسیم ہے تو دونوں اسے تقسیم کر لے اور نصف نصف حصہ کی حفاظت کرے اور اگر وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے پوری چیز کی حفاظت کر سکتا ہے۔ یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دوسرے کی اجازت سے پوری چیز اپنے پاس حفاظت میں رکھے۔

ولـواودع عـنـد رجلين شيئا مما يقسم اقتسماه وحفظ كل منهما نصفه و ان كان لايـقسـم حـفظه احدهما بأمر الآخر(هذاعندابى حنيفة)وقالا: لاحدهما ان يحفظ بامر الآخرفى المسألتين.... فكان لاحدهما ان يسلمها الى الآخر۔ الاختيار ۳۰/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولـه انـه رضـى بحفظهما ولم يرض لحفظ احدهما كله لان الفعل متى اضيف الى مايقبل الوصف بالتجزى يتناول البعض دون الكل فوقع التسليم الى الآخر من غير رضاء الـمـالك فيـضـمـن الـدافـع ولايـضـمـن الـقـابـض لان مودع المودع عنده لايضمن وهـذابـخـلاف مـالايقسم لانه لماا ودعها و لا يمكنها الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وامـكـنـهـمـا الـمـهـايـاة كان المالك راضيا بدفع الكل الى احدهما فى بعض الاحوال ۔ هداية ۲۷۹/۳ مكتبه بلال /تبيين الحقائق ٢٦/٦ زكريا

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مودع اس بات پر راضی ہوا ہے کہ دونوں مل کر اس چیز کی حفاظت کرے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب فعل کی نسبت ایسی چیز کی طرف کی جائے جو تجزی کو قبول کرتی ہو تو وہ فعل جزء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ کل کو تو مطلب یہ ہوا کہ دونوں اس کے آدھے آدھے جزء کی حفاظت کریں گے نہ کہ کل کی ؛ لہٰذا جب اس نے دوسرے کو پورا سپرد کر دیا تو مالک کی رضاء کی خلاف ورزی پائی گئی لہٰذا دینے والا ضامن ہوگا، قبضہ کرنے والا نہیں اس لیے کہ وہ مودع المودع ہے اور مودع المودع امام صاحبؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا، برخلاف نا قابل تقسیم ودیعت، کہ اس میں ہر ایک کا دوسرے کے سپرد کرنا جائز ہے اس لیے کہ جب مودع نے اس کو دونوں کے پاس

ودیعت رکھا ہے اور وہ جانتا ہے کہ ہمہ وقت ان دونوں کا مجتمع رہنا ناممکن ہے تو یہ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان کی باری باری حفاظت کرنے سے راضی ہے۔

شامی میں ہے:

ولو دفعه احدهما إلى صاحبه ضمن الدافع بخلاف مالايقسم لجواز حفظ احدهما بإذن الاخر ۔ قوله الدافع : اى لا القابض لانه مودع المودع و هذا عند ابى حنيفة وقالا:لايضمنان به كذا افاده مسكين،ومثله فى الهداية وقول ابى حنيفة اقيس لان رضاه بأمانة اثنين لايكون رضابأمانة واحد فاذاكان الحفظ مما يتأتى منهما عادة لا يصير راضيا بحفظ احدهما للكل كما فى البيانية قوله لجواز حفظ احدهما باذن الآخر : أقول : الصواب فى التعليل ان يقول : لانه لما اودعهما مع علمه بانهما لا يجتمعان على حفظهما دائماكان راضيا بحفظ احدهما ۔ ردالمحتار مع الدرالمختار ۴۸۵/۱۲ زكريا

كتاب اللقطة

لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا

اگر ملتقط نے لقطہ کا مال اٹھاتے وقت گواہ مقرر نہیں کئے اور بعد میں وہ چیز ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن ہوگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ضامن نہیں ہوگا۔

فان لم يشهد ضمنها خلافالابى حنيفةؒ ۔ الاختيار ۳۵/۳ بيروت

توضیح: صاحب اختیار اور دیگر حضرات نے امام محمد کو امام صاحبؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے، لیکن صاحب بحر علامہ ابن نجیم اور علامہ حلبی نے اصح قول یہ ذکر کیا ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں ، یعنی یہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے.

وفى الينابيع ذكر فى بعض الكتب قول محمد مع أبى حنيفة والاصح انه مع ابى يوسف ۔ البحرالرائق ۲۵۴/۵ زكريا ، وذكر فى شرح الاقطع وقول محمد مثل قول ابى يوسف فى انه لايضمن۔حاشية الشلبى على التبيين ۲۱۱/۴ زكريا

ولم يشترط ابويوسف الاشهاد كما فى اكثر الكتب ،وفى الينابيع ذكر فى بعض

الکتب قول محمد مع الامام والاصح انه مع ابی یوسف ۔(مجمع الانہر ۵۲۵/۲)

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ضروری ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضروری نہیں ہے، چناں چہ امام صاحبؒ کے نزدیک عدم اشہاد کی صورت میں ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا، نیز یہ بھی اس وقت ضروری ہے جب کہ ملتقط کے لیے لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ممکن ہو ورنہ وہ بھی ضروری نہیں اور بالاتفاق ملتقط ضامن نہ ہوگا مثلا اٹھاتے وقت وہاں کوئی موجود ہی نہ تھا، یا موجود تھا لیکن اس بات کا خوف تھا کہ اگر اس کو گواہ بنائیگا تو وہ اس سے ظلما لقطہ لے لے گا، لہٰذا اس نے گواہ نہیں بنائے تو وہ ضامن نہ ہوگا ۔البتہ اس کے لیے قسم کھانا ضروری ہوگا کہ فلاں وجہ سے میں نے گواہ نہ بنائے ورنہ اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ومحل اشتراط الاشهاد عند الامكان فلو لم يجد من يشهد ه عند الرفع أو خاف انه لو اشهد عند الرفع يأخذه منه الظالم فترك الاشهادلايضمن كذا فى الخانية وفى فتح القدير ،والقول قوله مع يمينه كونى منعنى من الاشهاد كذا فى ا لخانية ـالبحرالرائق ۲۵٤/۵ زکریا

ان اشهد عند القدرة شاهدين انه اخذها ليردها على صاحبها فلو وجدها فى طريق او غيره وليس فيه احد اشهد عند الظفر به فاذا ظفر ولم يشهد ضمن الا اذا ترك الاشهاد لخوف ظالم كما فى زماننا هذا والقول قوله مع يمينه فى كونى كذا منعنى من الاشهاد ـ مجمع الانہر ۵۲٤/۲ کوئٹہ

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى مايبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلايبرأ وماذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصر ف عاملا لنفسه۔ هداية ٥٩٦/٢ مکتبہ بلال

یعنی امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے خود سببِ ضمان کے وجوب کا اقرار کیا اور ساتھ ہی ضمان سے بری ہونے کا بھی دعوی کیا کہ میں نے یہ مال مالک تک پہنچانے کے لیے لیا تھا چناں چہ شک پیدا ہو گیا کہ صحیح بات کیا ہے اور صرف شک کی بنیاد پر اس کے اقرار کر لینے کی وجہ سے جو ضمان اس پر یقینی طور پر لازم ہوا تھا وہ نہیں پلٹے گا۔اور رہا مسئلہ ظاہر حال کا کہ اس نے ایک نیک

کام کے لیے اٹھایا تھا نہ کہ معصیت کے لیے،تو اس کے مخالف بھی ظاہر حال موجود ہے اور وہ یہ کہ ہر شخص جو کام کرتا ہے وہ بظاہر اپنے لیے ہی کرتا ہے لہٰذا ظاہر حال سے استدلال درست نہیں،

علامہ ظفر عثمانی فرماتے ہیں:

قلت :وفی الاثر دليل عل ان من اخذ اللقطة فيشهد عليها، وان لم يشهد و قال الآخذ أخذته للمالك ،وكذبه المالك يضمن عند ابی حنيفة ومحمد وقال ابويوسف : لايضمن وبه قال الشافعی ومالك واحمد ،قالوا: ان اخذ مال الغير انما يكون سببا للضمان اذا لم يكن باذن الشرع فاما باذنه فلا ،والجواب ان اذن الشرع مقيد بالاشهاد عن الامكان ، نعم اذا لم يمكنه عند الرفع او خاف ان شهد اخذ منه ظالم فتركه لايضمن بالاجماع ،والقول قوله مع يمينه كذا فی فتح القدير ـ اعلاء السنن ۱۸/۱۳ کراچی

علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں:

ولهما انه اخذ مال الغير بغير اذنه وهو سبب الضمان فيضمن وهذا لان الاذن مقيد بالاشهاد علی مارويناواذالم يشهد لم يوجد فيضمن وماذكره من الظاهر يعارضه مثله وهو ان الظاهر ان يكون المتصرف عاملالنفسه ،تبيين الحقائق ٤/ ٢١١ زكريا ـ

ولم يشهدعليه فيضمن عندهما وعند ابی يوسف القول للملتقط بيمينه فلا يضمن ،والاول الصحيح كمافی القهستانی عن المضرات ـمجمع الانهر ٢/ ٥٢٤ الدرالمنتقی ٢/ ٥٢٤ کوئٹہ

لقطہ کی تشہیر کا زمانہ

اگر لقطہ دس درہم سے کم ہو تو چند دنوں تک اس کی تشہیر کرے اور اگر دس درہم یا اس سے زیادہ ہو تو ایک سال تک اسکی تشہیر کرے۔

فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياماوان كانت عشرة فصاعداعرفها حولا كاملاً ـقدوری ٤٤٥ مکتبہ بشری ـ

توضیح: اس مسئلہ میں امام صاحبؒ سے کئی روایتیں مروی ہے (۱) ایک وہ جو امام قدوری نے

ذکر کی (۲) اور دوسری ظاہر الروایۃ ہے جو امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کی ہے کہ دس درہم سے کم ہو یا زیادہ ہر حال میں ایک سال تک شناخت اور اعلان کرایا جائے گا (۳) اور تیسری حسن ابن زیاد سے مروی ہے کہ اگر لقطہ دوسو درہم یا اس سے زیادہ ہو تو دو سال تک تشہیر کرے گا اور دس سے اوپر سو درہم تک ہو تو ایک مہینہ تک ، دس درہم ہو تو ایک جمعہ سے دوسری جمعہ تک یعنی ہفتہ تک اور تین درہم ہو تو تین دن تک ایک درہم ہو تو ایک دن تک (۴) چوتھی روایت علامہ سرخسیؒ نے ذکر کی ہے جو مفتی بہ ہے کہ نہ لقطہ کے قلیل اور کثیر کو دیکھا جائیگا اور نہ ہی کسی مدت کی تعیین ہوگی بل کہ اتنی مدت تک تشہیر کرے گا جتنی مدت میں اسے یہ ظن غالب حاصل ہو جائے کہ اب کوئی اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها أياما و ان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابى حنيفة وقوله اياما معناه على حسب مايرى الامام وقدره محمد فى الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهوقول مالك والشافعى .... وقيل الصحيح ان شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض الى رأى الملتقط يعرفها الى ان يغلب على ظنه ان صاحبها لايطلبها بعدذلك ثم يتصدق به ـ(هداية ۵۹٦/۲ مكتبه بلال)

وروى الحسن عن ابى حنيفة ان كانت مائتى درهم فما فوقها يعرفها حولا، وفوق العشرة الى مائة درهم شهرا ،وفى العشرة جمعة ،وفى ثلاثة دراهم ثلاثة ايام وفى درهم يوما ـ الاختيار ۳٦/۳ بيروت

قوله الى ان علم ان صاحبهالايطلبها : لم يجعل للتعريف مدة اتباعا للسرخسى فانه بنى الحكم على غالب الرأى ،فيعرف القليل والكثير الى ان يغلب على رأية ا ن صاحبه لايطلبه ،وصححه فى الهداية ،وفى المضمرات والجوهرة وعليه الفتوى ،وهو خلاف ظاهرالرواية من التقدير بالحول ـ

قوله : فى القليل والكثير كماذكر ه الاسبيجابى وعليه قيل يعرفها كل جمعة وقيل كل شهر ،وقيل كل ستة اشهر ـ

قلت : والمتون علی قول السرخسی ،والظاهر انه روایة او تخصیص لظاهر الروایة بالکثیر ـشامی ٤٣٦/٦ زکریا ، البحرالرائق ٢٥٥/٥ زکریا ،مجمع الانهر ٥٢٥/٢ کوئٹه

خلاصہ یہ کہ لقطہ کی تشہیر کے سلسلہ میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ لقطہ قلیل ہو یا کثیر بلاکسی مدت کی تعیین کے اتنی مدت تک تشہیر کرنا ضروری ہے جب تک کہ ملتقط کو یہ ظن غالب حاصل ہوجائے کہ اب اس کا کوئی مطالبہ کرنے والا نہیں آئے گا۔

کتاب الخنثی

بوقت ضرورت خنثی کی تذکیر و تانیث کی تعیین

اگر ذکر اور فرج دونوں سے بیک وقت پیشاب آتا ہے؛ لیکن ایک سے زیادہ آتا ہے اور دوسرے سے کم تو امام صاحبؒ کے نزدیک کثرت کا اعتبار کرکے مذکر یا مؤنث کی ترجیح نہیں دی جائے گی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

وان کانا فی السبق سواء فلایعتبر بالکثرة عند ابی حنیفة وقالاینسب الی اکثر هما بولا ـقدوری ٤٤٨ بشری ، الاختیار ٤٣/٣ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن کثرة الخروج لیس تدل علی القوة لانه قد یکون للاتساع فی احدهما وضیق فی الاخر ـهدایة ٦٧٧/٤ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ کثرت پیشاب قوت کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ یہ تو مخرج کی کشادگی اور تنگی کے باعث ہوتا ہے،لہٰذا کثرت بول کو وجہ ترجیح نہیں بنائی جائے گی۔شامی میں ہے :

قوله ولاتعتبر الکثرة : لانها لیست بدلیل علی القوة ،لان ذلك لاتساع المخرج وضیقه لا لانه هو العضو الاصلی، ولان نفس الخروج دلیل بنفسه فالکثیر من جنسه لایقع به الترجیح عند المعارضة کالشاهدین والاربعة وقد استقبح ابوحنیفة ذلك فقال : وهل رأیت قاضیا یکیل البول بالاواقی ـشامی ٤٤٧/١٠ زکریا

علامہ شامی نے کثرت کا اعتبار نہ ہونے کی دو دلیلیں دی ہیں۔

(۱) ایک تو ماسبق والی کہ کثرت بول قوت کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ تو مخرج کی کشادگی اور تنگی کے باعث ہونکلتا ہے نہ اس وجہ سے کہ وہی مخرج عضو اصلی ہے،

(۲) دوسری دلیل یہ کہ خروج بول بذات خود دلیل ہے لہٰذا بوقت معارضہ اس کی جنس میں سے کثرت کے ذریعہ ترجیح واقع نہیں ہوگی یعنی جنس کے اندر زیادتی مزید کوئی قوت پیدا نہیں کرے گی جو وجہ ترجیح بن سکے جیسے قضاء کے باب میں دو گواہوں کے ذریعہ دعوی میں قوت پیدا ہوتی ہے اور اگر مزید ہوتو اس سے دعوی میں مزید کوئی قوت پیدا نہیں ہوتی.

(۳) کثرت کا اعتبار نہ ہونے پر ایک واقعہ بھی حجت ہے جو علامہ شامی نے صاحب تبیین کے حوالہ سے لکھا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب کے سامنے مسئلہ میراث کی بابت کہا ''یورث من اکثرھما بولا ''یعنی دونوں میں سے جس سے پیشاب زیادہ نکلے اس کے اعتبار سے وارث بنایا جائے گا، تو امام صاحب نے اس پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور کہا کہ ابو یوسف بتاؤ کہ تم نے آج تک کسی قاضی کو دیکھا ہے جو برتنوں میں پیشاب کو تول رہا ہو، معلوم ہوا کہ کثرت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ تبیین الحقائق ۴۴۱/۷ زکریا، البحر الرائق ۳۳۵/۸ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قولہ فلامعتبر بالکثرة عند ابی حنیفة ،ورجح دلیله فی الهدایة والشروح و اعتمده المحبوبی والنسفی وصدرالشریعة۔التصحیح والترجیح ۳۰۷ بیروت ،

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر اعتماد کیا ہے۔

خنثی کی میراث

اگر خنثی کے والد کا انتقال ہو جائے اور ایک لڑکا اور ایک خنثی چھوڑے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان مال تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، بیٹے کے دو حصے اور خنثی کا ایک حصہ۔ امام صاحبؒ کے نزدیک میراث میں خنثی مؤنث ہے، الا یہ کہ اس کے علاوہ ثابت ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ خنثی کو مذکر کی میراث کا آدھا ملے گا اور مؤنث کی میراث کا آدھا۔

وإن مات أبوه وخلف ابنا وخنثى فالمال بينهما عند ابی حنيفةؒ على ثلثة أسهم : للابن سهمان وللخنثى سهم وهوانثى عند أبی حنيفة فی الميراث إلا أن يثبت غيرذلك، و قالا:للخنثى نصف ميراث الذكر ونصف ميراث الانثى وهو قول الشعبی (القدوری : ٤٥٠)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة ان الحاجة ههنا الى اثبات المال ابتداء والاقل وهو ميراث الانثى متيقن به وفيما زاد عليه شك فاثبتنا المتيقن به قصرا عليه لان المال لايجب بالشك ـهداية ٦٧٩/٤ مكتبه بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ابتداء مال ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے اور مؤنث کی میراث اقل اور متیقن ہے اس سے زائد میں شک ہے لہٰذا جو متیقن ہے ہم نے اس کا فیصلہ کردیا اس پر اکتفاء کرتے ہوئے۔اس لیے کہ مال شک کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا۔خلاصہ یہ کہ اقل جو مؤنث کا حصہ ہے وہ بالیقین ثابت ہے اور اکثر کے استحقاق میں شک واقع ہے لہٰذا خنثی کو مؤنث کا حصہ دیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

وله فی الميراث اقل النصيبين يعنی اسوأ الحالين به يفتى كما سنحققه و قالا: نصف النصيبين ـ

وفی هامشه :ثم اعلم ان هذا قول الشعبی ، ولما كان من اشياخ ابی حنيفة وله فی هذا الباب قول منهم ،اختلف ابويوسف ومحمد فی تخريجه ، فليس هو قولا لهما لان الذی فی السراجية ان قول ابی حنيفة هو قول اصحابه وهو قول عامة الصحابة،وعليه الفتوى ـشامی ٤٥٠/١٠ زكريا

مجمع الانھر میں ہے:

وله ای للخنثى المشكل اخس النصيبين من الميراث عند الامام و اصحابه وعليه الفتوى كما فی السراجية ـمجمع الانهر والدر المنتقى ٤٧٠/٤ كوئٹه

وقال الكاكی : ذكر فی عامة كتب اصحابنا ان للخنثى المشكل أقل النصيبين يعنی اسوء الحالتين عند ابی حنيفة ومحمد وابی يوسف أولا وعليه الفتوى وهو قول

عامة الصحابة ـ البناية ۵۳۵/۱۳ کتب خانه نعيمية ديو بند

نوٹ: اس مسئلہ میں صاحب قدوری اور دیگر حضرات نے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکرکیا ہے ،اسی کو صاحب ہدایہ اور دیگر حضرات نے اختیار کیا ہے؛ لیکن علامہ عینی، علامہ ظفرعثمانی اور دیگرحضرات کی تحقیق کے مطابق اختلاف صرف امام ابو یوسف کا ہے، امام محمد امام صاحبؒ کے ساتھ ہے، پہلے امام ابو یوسف بھی امام صاحب کے ساتھ تھے، بعد میں انہوں نے امام شعبی کے قول کو اختیار کرلیا تھا۔ لیکن علامہ زیلعی نے شمس الائمہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ بعد میں اس قول سے رجوع کرلیا تھا اور یہی صحیح ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ صاحبینؒ کا قول بھی امام صاحب کے قول کی طرح ہے انہوں نے فقط امام شعبی کے قول کی تشریح کی ہے اسے اختیار نہیں کیا ہے ۔ واللہ اعلم بالصواب۔

علامہ عینی فرماتے ہیں:

وذكر القدوري قول محمد مع ابي يوسف وكذلك ذكر ابو النصر البغدادي قول محمد مع ابي يوسف وكذلك ذكر المصنف ،وكذلك في عامة الكتب ذكر واقول محمد مع ابي حنيفة .... وقال ابويوسف آخرا له نصف ميراث ذكر ونصف ميراث انثى ـ البناية ۵۳۵/۱۳ کتبخانه نعيمية ديوبند

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

قلنا : لوثبت ذلك عن ابن عباس لم نخالفه الى غير ه ولعله لم يثبت عنه فان اصحابنا لم ينسبو ا هذا القول إلا إلى الشعبي وحده ،وأخذ به أبويوسف منا ـ اعلاء السنن ۳٦۱/۱۸ کراچی

ويروى عن ابي يوسف مثل قول الشعبي :قالوا رجع اليه آخرا وقال شمس الائمة خرجا قول الشعبي ولم يأخذابه ـ تبيين ٤٤٦/۷ زكريا

فتح القدیر کے حاشیہ میں ہے:

اعلم ان الشيخ اباالحسن القدوري ذكر قول محمد مع ابي يوسف وكذلك اثبت المصنف في الكتاب ،وكذاذكره الشيخ ابو نصرالبغدادي ،وفي عامة الكتب ذكر قول

محمد مع ابی حنیفة ،ولکن ابویوسف ومحمد اختلف فی تخریج قول الشعبی ،فمحمد فسره علی وجه ولم یأخذ به وابویوسف فسره علی وجه لم یأخذ به وهو ان تجعل المسألة علی سبعة ،ثم رجع عن ذلك و فسره علی وجه آخر وهو تفسیر محمد ۔(هامش فتح القدیر ۵۵٤/۱۰ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وله ای للخنثی المشکل أخس النصیبین من المیراث عند الامام و اصحابه وعلیه الفتوی کمافی السراجیة ،وفی الکفایة ان محمد مع الامام وفی النظم ان ابایوسف معهما فی ظاهر الاصول ای الاقل فی نصیب الذکر ومن نصیب الانثی فانه ینظر نصیبه علی انه ذکر، وعلی انه انثی فیعطی الاقل منهما ۔(مجمع الانهر ٤٧١/٤ کوئٹه)

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

قلت :واعلم ان قولهما کقول الامام غایته أنهما خرجا قول الشعبی ولم یأخذا به ۔ (الدرالمنتقی ٤٧١/٤ کوئٹه)

کتاب المفقود

مفقود الخبر کے مال اور بیوی کا حکم

جب مفقود شوہر کی عمر تاریخ پیدائش سے پورے ایک سو بیس سال ہوجائے تب ہم اس کی موت کا فیصلہ کریں گے، اوراس کی بیوی اپنی عدت وفات پوری کرے گی اوراس وقت موجود اس کے ورثہ میں مال تقسیم کیا جائے گا۔

واذاتم له مائة وعشرون سنة من یوم ولد حکم بموته واعتدت امرأته ، و قسم ماله بین ورثته الموجودین فی ذلك الوقت ، قدوری ٤٥٢ بشری ،الاختیار ٤٢/٣ بیروت

مفقود کی موت کا حکم کب لگایا جائے گا اور کب نہیں اس سلسلہ میں علامہ حصکفی کے بقول فقہاء احناف کے بارہ اقوال ہیں:

(۱)جب اس کے ہم عم لوگ مرجاوے (۲)۳۰سال (۳)۶۰سال (۴) ۷۰سال

(۵)۸۰سال (٦)۹۰سال (۷)۱۰۰سال (۸)۱۰۵سال (۹)۱۰۷سال (۱۰)۱۱۰سال (۱۱)۱۲۰سال (۱۲) قاضی کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، پھران بارہ اقوال میں سے تین اقوال کی تصحیح وترجیح میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔

(۱) ہم عمر لوگ مرجاوے

(۲)۹۰سال

(۳) قاضی کی رائے کے مطابق فیصلہ کیا جاوے۔

واذ مضی ممن عمره مالايعيش اليه اقراء ...اذامضی من عمره تسعون سنة ...قلت فی تعليله باقل المقادير نظر لانه ذكر فی شرحه الوهبانية تبعا لابن شحنة عشرة اقوال منها ستون ،وسبعون و كذا ثمانون .... وعن ابی حنيفة ثلاثون سنة .

قلت وهذا اقل ماقيل : فيه عندنا فيما رأيت نعم مذهب مالك والقديم من مذهب الشافعی تقديره باربع سنين لكن فی حق عرسه لاغير ... وقيل مائة فقط أو وخمس او سبع اوعشر اوعشرون سنة او مفوض الی رای القاضی ـ

قلت فهذه اثنی عشر قولا عندنا ارجحها الاول اعنی بموت الاقران وهو المذهب كمافی التنوير وغيره وصنيع المصنف يقتضيه .....الدرالمنتقى ۵٤۰/۲ كوئٹه ،البناية۳٦٦/۷ كتب خانه نعيميه ديوبند

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

واذامضی من عمره ای المفقود ماای مدة لايعيش اليه اقرانه وهو ظاهر المذهب لكن اختلفوا فی المراد بموت اقرانه فقيل من جميع البلاد وقيل من بلده وهو الاصح ،وهذا أرفق وقال شيخ الاسلام أنه أحوط وأقيس ،وقيل يفوض إلى رأى الامام .... وفی التبيين هو المختار وقيل تسعون سنة ....وبه جزم صاحب الكنز وغيره .... وعليه الفتوى كما فی الكافی والذخيرة وقيل مائة عشرون سنة ..... وفی القهستانی وعليه الفتوى فی زماننا ـ مجمع الانهر ۵٤۰/۲ ۵٤۱/ كوئٹه ،بحرالرائق ۲۷۷/۵ زكريا

ہندیہ میں ہے :

لايفرق بينه وبين امرأته وحكم بموته بمضی تسعين سنة وعليه الفتوى و فی ظاهر

الـروایة یقد ر بموت أقرانه فاذا لم یبق أحد من أقرانه حیا حکم بموته و یعتبر موت أقرانه فـی أهـل بـلـده و کـذا فـی الـکافی والمختار أنه یفوض إلی رأی الایام کذا فی التبیین ـ هندیة ۳۰۰/۲ کوئٹه

خلاصہ یہ کہ فقہِ حنفی میں تین اقوال کی تصحیح ملتی ہے؛ لیکن ان میں پہلا (موت الاقران والا) قول ہی ظاہر الروایت اور قول مختار ہے کہ جب تک اس کے ہم عمر لوگ نہ مر جاوے نہ مفقود کی موت کا فیصلہ کیا جائے گا نہ اس کی بیوی کو دوسری جگہ نکاح کی اجازت ہوگی اور نہ ہی اس کا ترکہ تقسیم کیا جائے گا البتہ اس حکم سے صرف ایک صورت مستثنی ہے اور وہ یہ ہے کہ مفقود کے ظاہر حال سے اس کی ہلاکت اور موت کا غالب گمان ہو، مثلا وہ شخص میدان جہاد میں گیا تھا اور لا پتہ ہوگیا یا کوئی ایسی بیماری میں مبتلا تھا جس میں اس کے مرجانے کا غالب گمان ہو یا سمندری سفر پر تھا وغیرہ۔ تو اس کی موت کا فیصلہ کردے گا اور اس کی بیوی بھی عدت گذارنے کے بعد دوسرا نکاح کرسکتی ہے اور اس کا ترکہ بھی تقسیم کردیا جائے گا جیسا کہ شامی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

چناں چہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

واختـارالـزیـلـعی : تفویضه للامام : قال فی الفتح : فأی وقت رأی المصلحة حکم بـمـوتـه ـقـال فـی الـنهـر : وفی الینابیع : قیل یفوض الی رأی القاضی ولا تقدیر فیه فی ظـاهـرالـروایة وفـی الـقـنیة ؛ جعل هذا روایة عن الامام الی ان قال : ومقتضاه انه یجتهد ویحکم القرائن الظاهرة الدالة علی موته وعلی هذا یبتنی علی ما فی جامع الفتاوی قال : واذافـقـد فی المهلکة فموته غالب فیحکم به کما إذا فقد فی وقت الملاقاة مع العدو او مـع قـطـاع الـطریق او سافر علی المرض الغالب هلاکه او کان سفره فی البحر وماشبه ذلك حـکم بموته ... ما فی جامع الفتاوی وافتی به بعض مشایخ من مشایخناوقال انه افتـی بـه قـاضـی زاده صـاحـب بحر الفتاوی لکن لایخفی انه لابد من مضی مدة طویلة حتـی یـغـلـب عـلـی الـظـن مـوتـه لابمجرد فقده عند ملاقاة العدو او سفرالبحر ونحوه ـ(شامی ٤٦٢/٦ زکریا)

حنفیہ کے ظاہر مذہب کے دلائل:

ولایستـحـق ماأوصی له اذامات الموصی بل یوقف قسطه الی موت اقرانه فی بلده

علی المذهب لانه الغالب ۔

قال الطحطاوی قوله علی المذهب : مقابله احدعشرقولا اقلها ثلاثون سنة والارجح مافی المصنف افاده فی شرح الملتقی ۔حاشية الطحطاوی علی الدر ۵۰۹/۲ المکتبة الاتحاد دیوبند ، مجمع الانهر ۵٤۰/۲ کوئٹه الدرالمنتقی ۵٤۰/۲ کوئٹه البحرالرائق ۲۷۷/۵ زکریا

مذکورہ بالاحوالوں سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہی ہے کہ تمام ہم عصر کے مرجانے سے مفقود کی موت کا فیصلہ کیا جائے گا۔

لیکن متأخرین علمانے وقت کی نزاکتوں اور فتنوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اس مسئلہ میں مذہب مالکیہ پرفتوی دیا ہے، نیز اس قول پر فتوی دینے کی تجویز خود فقہ حنفی کی کتب میں موجود ہے، چناں چہ علامہ شامی نے درر منتقی کے حوالہ سے چوتھی صدی کے مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قہستانی کا قول نقل فرمایا ہے۔

لو افتی به فی موضع الضرورة ینبغی ان لابأس به علی ماا ظن ۔ شامی ٤٦١/٦ زکریا ،الدرالمنتقی ۵٤۰/۲ کوئٹه ،

وقد قال فی البزازیة :الفتوی فی زماننا علی قول مالك وقال الزاهدی کان بعض اصحابنا یفتون به للضرورة ۔شامی ٤٦١/٦ زکریا

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں:

قلت ولمالك ان یقول ان ابتلاء المرأة بالزنا ضیاعها فان خیف علی امرأة المفقود ابتلائها بالزنا کان حکمها حکم ضالة الغنم ومذهب الحنفیة فی الباب وان کان قویا روایة ودرایة ولکن المتأخرین منا قد اجازوا الافتاء بمذهب مالك عند الضرورة نظرا الی فسادا لزمان ۔ (اعلاء السنن ۵۸/۱۱ کراچی)

مفقودالخبر کے احکام کاخلاصه

الغرض اس مسئلہ میں احناف کا مفتی بہ قول یہی ہے اور عمل بھی اسی پر ہے چناں چہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں اس پر کافی تفصیلی بحث فرمائی ہے ذیل میں اس خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے۔

مبتلا بہ عورت اگر تفریق چاہے تو وہ قاضی کی عدالت میں معاملہ پیش کرے اور گواہوں کے ذریعہ شخص مفقود سے اپنا نکاح اور اس کا مفقود الخبر ہونا ثابت کرے اس کے بعد قاضی خود بھی اس کی تحقیق کرلے اور جب مفقود کا پتہ نہ چل سکے تو عورت کو چار سال تک انتظار کا حکم دے اگر اس میں بھی پتہ نہ چل سکے تو اس کی موت کا فیصلہ کر دیا جائے اور عورت عدت وفات گذارنے کے بعد نکاح ثانی کرسکتی ہے۔

اور اگر شرعی قاضی موجود نہ ہو تو اگر وہاں گورمینٹ کی جانب سے ایسے حکام متعین ہو جو اس قسم کے معاملات کے شرعی طریقے پر فیصلے کرتے ہوں اور وہ مسلمان ہوں تو ان کا فیصلہ بھی قاضی کے قائم مقام ہوگا اور اگر مسلمان حاکم نہ ہو یا اس کی عدالت سے شریعت کے مطابق فیصلہ نہ ہوتا ہو تو دین دار مسلمانوں کی ایک جماعت (شرعی کمیٹی) بنا کر مذکورہ بالا بیان کے مطابق تحقیق کرے اور مکمل تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو یہ فیصلہ بھی قاضی کے فیصلے کے درجے میں ہوگا۔

مذکورہ بالا چار سال انتظار کرنے کا حکم اس وقت ہے جب عورت اتنی مدت باعصمت زندگی گذارنے پر قادر ہو، ورنہ تو فقط ایک سال تک انتظار کرنے کا حکم دیا جائے گا اور وہ بھی تب جب اتنی مدت میں زنا میں مبتلا ہونے کا خطرہ نہ ہو اور اس کے پاس نان نفقہ بھی موجود ہو، ورنہ بلاتاجیل عورت کو فوری طلاق اور فسخ کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

اگر مفقود شخص کی موت کا فیصلہ کر دینے کے بعد وہ لوٹ آیا تو اگر خلوت صحیحہ سے پہلے پہلے لوٹ آئے تو متفقہ طور پر عورت پہلے شوہر کے نکاح میں ہی رہے گی دوسرے شوہر کے پاس نہیں رہ سکتی اور اگر خلوت صحیحہ کے بعد لوٹے تو مالکیہ کا مشہور مذہب یہی ہے کہ وہ دوسرے شوہر کے پاس رہے گی، پہلے شوہر سے اس کا کوئی تعلق نہیں رہے گا؛ البتہ یہ ضروری ہے کہ شوہر ثانی کو یہ علم نہ ہو کہ اس کا شوہر اول لاپتہ ہے، ورنہ تو پھر شوہر اول کے نکاح میں ہی رہے گی؛ لیکن احناف کے نزدیک اس دوسری صورت میں بھی وہ شوہر اول کی ہی بیوی رہے گی ۔ الحیلۃ الناجزۃ ۲۰۸ تا ۲۱۲۔ ۲۸۱ تا ۲۹۱ مکتبہ رضی دیوبند

کتاب الاباق

بھگوڑا غلام لوٹانے والے کو جعل دینا

اگر غلام بھاگ جائے اور کوئی آدمی اس کو مولی کے پاس تین دن کی مسافت طے کر کے لائے اور غلام کی قیمت چالیس درہم سے کم ہو تو طرفینؒ کے نزدیک لانے والے کو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کا معاوضہ دیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے بقول مکمل چالیس درہم دیے جائیں گے۔

فان کانت قیمته أقل من أربعین درهما فله قیمته إلا درهما وقال أبویوسف له الجعل کاملا (أی اربعون درهما)الاختیار۳/ ٤٠ بیروت

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مفتی بہ ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں:

ولابی یوسف أن تقدیره ثبت شرعا بلاتعرض لقیمته فیمنع النقصان کما تمنع الزیادة ، ألاتری أن الصلح باکثر منه لایجوز بخلاف الصلح علی الاقل لأنه حط البعض وهو لوحط الکل کان جائزا فکذا البعض وهذا هو المشهور۔تبیین ٤/ ٢٢٥ زکریا

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله وان لم یعدلها عند الثانی لثبوته بالنص : فلایحط منه لنقصان القیمة کصدقة الفطر لایحط منها لو کانت قیمة الرأس أنقص من صدقة الفطر ۔ وذکر صاحب البدائع والاسبیجابی الامام مع محمد فکان هو المذهب والذی علیه المتون مذهب ابی یوسف کما لایخفی فینبغی ان یعول علیه لموافقته للنص ۔

(شامی ٦/ ٤٥٣ زکریا،مجمع الانهر ٢/ ٥٢٤ کوئٹه ، الدرالمنتقی ٢/ ٥٣٢ کوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان کانت قیمته أقل من أربعین درهما قضی له بقیمته إلادرهما : قال الاسبیجابی : وهذا قول أبی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف : له اربعون و اعتمده الامام المحبوبی و النسفی وصدرالشریعة ۔ التصحیح الترجیح ٣١٠ بیروت ۔

خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کا قول راجح اور مفتی بہ ہے اس لیے کہ وہ نص سے ثابت ہے اور اصحاب متون نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

کتاب احیاء الموات

مردہ زمین کو آباد کر کے مالک بننا

اگر کسی نے بنجر زمین کو حاکم وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہوگا اور اگر اجازت کے بغیر آباد کیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوگا؛ مگر صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

ومن احیاہ باذن الامام ملکہ ،وإن أحیاہ بغیر اذنہ لم یملکہ عند ابی حنیفة وقالا یملکہ.(قدوری ٤٥٥ بشری ، الاختیار ٧٦/٣ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے۔

ولابی حنیفة قولہ علیہ السلام : لیس للمرء الاما طابت بہ نفس إمامہ ـ وأما رویاہ یحتمل أنہ إذن لقوم لانصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی ید المسلمین بایجاف الخیل والرکاب فلیس لاحد ان یختص بہ بدون الامام کمافی سائر الاغنائم ـ ھدایة ٤٨٣/٤

تخریج : الحدیث رواہ الطبرانی وفیہ ضعف من حدیث معاذ ،نصب الرایة ٢٩٠/٤

صاحب ہدایہ نے امام صاحب کی دو دلیلیں پیش کی ہے۔

(۱) حدیث جس میں یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو (اگر چہ سند کے اعتبار سے یہ روایت ضعیف ہے) معلوم یہ ہوا کہ امام کی اجازت ضروری ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ زمین بھی مال غنیمت میں شامل ہیں کیوں کہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں مجاہدین اور گھوڑ سواروں کے حملے کے ذریعہ پہنچی ہے، لہٰذا کسی کو امام کی اجازت کے

بغیر کسی حصے کو اپنے لیے خاص کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

شامی میں ہے:

وان اذن لـه الامـام فـی ذلك وقـالا:یملکها بلااذنه ،وهذا لو مسلما فلو ذمی شرط الاذن اتفاقا .

قـولـه وقالایملکها بلا اذنه : ممایتفرع علی الخلاف ما لوامر الامام رجلا ان یعمر ارضـا میتة عـلـی ان ینتفع بها ولایکون له الملك ،فأحیاها لم یملك عنده لان هذا شرط صـحیـح عند الامام ،وعندهم : یملکها ولااعتبار لهذا الشرط ، ومحل الخلاف :اذا ترك الاستـئذان جهلا ، أما اذاترکه تهاونا بالامام کان له ان یستردها زجراً، أفاده المکی : ای اتـفـاقـا وقـول الامـام هـو الـمـختـار ولـذا قـدمـه فـی الـخانیة والملتقی کعاد تهما وبه اخذالطحاوی وعلیه المتون ـشامی ٥/١٠ .

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قـولـه وبـلا اذنـه لایـملکهاعنده خلافا لهما والاول المختار فان قاضی خان قدمه ،وقد قررذلك فی اول کتابه ـالدرالمنتقی ٢٢٩/٤ کوئٹه

وان احیـاه بغیر اذنه لم یملکه عند ابی حنیفة واختاره البرهانی والنسفی وغیرهما۔ التصحیح والترجیح ٣١١ بیروت

یعنی اصحاب متون نے بھی امام صاحب کے قول ہی کو اختیار کیا ہے۔

نوٹ : امام صاحب اور صاحبینؒ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ مسلمان شخص نے بلا اجازتِ حاکم زمین آباد کی ہو۔ اگر ذمی نے ایسا کیا تو بالاتفاق اجازت ضروری اور شرط ہے، اس کے بغیر وہ مالک نہ ہوگا، اس طرح مسلمان نے بھی نادانی میں حاکم سے اجازت طلب نہ کی ہو تو بھی حکم اس طرح مختلف فیہ ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بڑائی میں اور امام وحاکم کے استخفاف کی وجہ سے اجازت طلب نہ کرے تو ایسی زمین واپس لینے کا امام کو اختیار ہے یعنی صاحبینؒ کے مطابق بھی اس صورت میں وہ مالک نہ ہوگا۔

ارض موات کے کنویں کا حریم

اگر کسی نے بنجر زمین میں جانوروں کی سیرابی کے لیے یا زمین اور باغ سیراب کرنے کے

لیے کنواں کھودا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کی ہر جانب سے چالیس گز اس کا حریم شمار ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک عطن کا حریم چالیس گز اور ناضح یعنی باغ وغیرہ کے کنویں کا حریم ساٹھ گز ہے۔

جانوروں کو سیراب کرنے کے لیے کھودے گئے کنواں کو بئر عطن اور زمین کی آپ پاشی کے لیے کھودے گئے کنواں کو بئر ناضح کہتے ہیں، بئر عطن سے پانی ہاتھ سے یعنی دستی ڈول سے نکالا جاتا ہے اور بئر ناضح سے اونٹ وغیرہ یعنی رہٹ یا بڑے ڈول سے پانی نکالا جاتا ہے۔

ومن حضر بئراً فی موات فحریمها أربعون ذراعا من کل جانب للناضح والعطن هذا عند ابی حنیفة .... وقال ابویوسف ومحمد ان کانت للناضح فستون ، الاختیار ٧٨/٣ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله مارويناه من غير فصل والعام المتفق على قبوله والعمل به اولى عنده من الخالص فى قبوله والعمل به وكان القياس يأبى استحقاق الحريم لان عمله فى موضع الحفر والاستحقاق به فيما اتفق عليه الحديثان تركناه وفيما تعارضا فيه حفظناه ولانه قد يستقى من العطن بالناضح ومن بير الناضح باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكنه ان يدير البعير حول البير فلايحتاج الى زيادة مسافة ـ هداية ٤٨٥/٤ مكتبه بلال

تخريج : الحديث روى من حديث عبدالله بن مغفلؓ ،ومن حديث ابى هريرة ، نصب الراية ٢٩١/٤ .واخرج ابن ماجه من حديث عبدالله بن مغفل بلفظ من حفر بيرا فله اربعون ذراعاعطنا لماشيته واخرجه اسحاق والطبرانى وفى الباب عن ابى هريرة ـ الدراية ٤٨٥/٤ مكتبه بلال

صاحب ہدایہ نے امام صاحبؒ کے قول کی تین دلیلیں دی ہیں۔

(ا) پہلی دلیل عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث ہے جو ابن ماجہ نے روایت کی ہے یہ حدیث ہر کنویں کو عام ہے چاہے عطن ہو یا ناضح۔

اس دلیل پر کوئی یہ اعتراض کرسکتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث مطلق نہیں بلکہ 'عطن الماشیتہ' سے

مقید ہے، یعنی یہ حدیث تو بئر عطن کو شامل ہے بئر ناضح کا حکم اس سے کیسے مستنبط کیا جا سکتا ہے؟

علامہ عینی نے اس اشکال کا جواب دیا ہے۔

(۱) حدیث میں مذکور لفظ بطور تغلیب کے لیے ہے نہ کہ تقیید کے لیے کیوں کہ جنگلوں میں اکثر و بیشتر کنوؤں کا استعمال بطریق عطن ہی ہوتا ہے اس لیے یہاں عطن سے انتفاع کے تمام طریقے مراد ہوں گے اور کلام عرب میں اس طرح کا کلام بکثرت کیا جاتا ہے قرآن کریم میں بھی اس کی کئی مثالیں موجود ہیں مثلاً باری تعالی کا ارشاد ہے ''وذروا البیـــع ''اس آیت میں بیع کا ذکر تغلیباً ہے، کیوں کہ جمعہ کے وقت اسی کا غلبہ زیادہ ہوتا ہے ورنہ سعی الی الجمعہ سے مانع تمام چیزوں کا ترک اس سے مراد ہے نہ کہ صرف خرید وفروخت۔

خلاصہ یہ کہ یہ حدیث عام اور متفق علیہ اور معمول بہ ہے اور صاحبینؒ نے جو حدیث پیش کی ہے وہ خاص اور مختلف فیہ ہے لہٰذا حدیث عام قابل ترجیح ہوگی۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حریم بالکل نہ ملے کیوں کہ کسی چیز کا استحقاق عمل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے اور کھودنے والا عمل کھودنے کی جگہ تک ہی محدود ہے تو حریم نہ ملنا چاہئے لیکن جس مقدار (۴۰) پر دو حدیثین متفق ہیں وہاں ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا اور جہاں مختلف ہیں قیاس پر عمل کیا، یعنی چالیس میں دو حدیثین مفتق ہے لہٰذا حدیث پر عمل کرتے ہوئے چالیس کو لے لیا اور ساٹھ میں مختلف ہیں لہٰذا قیاس کے مطابق اسے نہیں لیا۔

(۳) بیر عطن سے کبھی اونٹ کے ذریعہ پانی نکالا جاتا ہے اور کبھی بیر ناضح سے ہاتھ سے پانی نکالا جاتا ہے تو ضرورت دونوں میں برابر ہی، لہٰذا مقدار بھی برابر ہوگی یعنی چالیس ذراع۔

تنبیہ: صاحب ہدایہ کی دوسری دلیل پر صاحب نتائج الافکار نے تعقب کیا ہے کہ یہ دلیل اشکال سے خالی نہیں ہے تطویل کی غرض سے صرف اس کے حوالے سے اکتفاء کیا جاتا ہے۔ نتائج الافکار ۱/۸۹ زکریا

فتاوی شامی میں ہے:

لکن نسبة القهستانی لمحمد ثم قال :ویفتی بقول الامام وعزاه للتتمة ، قوله ویفتی

بقول الامام : وقدم الاختيار بقولهما أيضا ، لكن ظاهر المتون و الشروح ترجيح قوله : فانهم قرروا دليله وايدوه بما لامزيد عليه واخر فى الهداية دليله ، فاقتضى ترجيحه أيضا كما هو عادته وذكر ترجيحه العلامة قاسم فى تصحيحه ۔ ردالمختار مع الدر ۸/۱۰زکریا

ہندیہ میں ہے:

وأما حريم بئر الناضح فستون ذراعا فى قولهما وقال أبو حنيفةؒ لا اعرف إلاأنها أربعون ذراعا وبه يفتى ۔ هندية ۳۸۷/۵ کوئٹہ

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

وحريم العطن أربعون ذراعا من كل جانب هو الصحيح وكذا حريم الناضح وعندهما للناضح ستون .... ويفتى بقول ابى حنيفةؒ ۔ الدرالمنتقى ۲۳۲/٤ کوئٹہ

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وحريم البئر : يختلف بين بئر العطن (العطن : مناخ الابل حول البئر) وبئر العطن (هى التى ينزح منها الماء باليد) وبين بئر الناضح (وهى التى ينزح منها الماء بالبعير ونحوه)

وحريم بئر العطن : اربعون ذراعا من كل جانب باتفاق الحنفية كما دلت بعض الروايات لكنها غريبة اى لم يثبت كما قال الزيلعى ۔

وحريم بئر الناضح اربعون ذراعا كبئر العطن عند ابى حنيفة عملا بحاجة الناس وعند الصاحبين ستون ذراعا لماروى "وحريم بئر الناضح ستون ذراعا) والصحيح ان حريمها على قدر الحاجة من كل الجوانب بشرط ان يحفرها فى موات باذن الامام أوفى ملكه فلوحفر فى ملك الغير لايستحق الحريم ۔ الفقه الاسلامى وادلته ۴۳۷/۵ الهدى ديوبند

نہر کا حریم

اگر کسی کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہوتو امام صاحبؒ کے نزدیک اس نہر کے لیے حریم نہیں ہوگا الا یہ کہ صاحب نہر اس کے لیے حریم ہونے پر گواہ پیش کردے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ

اس کے لیے پگڈنڈیاں ہوں گی جس پر وہ چل سکے اور اس کی مٹی اس پر ڈال سکے۔

ومن کان له نهر فی ارض غیره فلیس له حریم عند ابی حنیفة الا ان یکون له البینة علی ذلك وعندهما له مسناة النهر یمشی علیها ویلقی علیها طینه ۔قدوری ٤٥٧ بشری ، الاختیار ۷۸/۳ بیروت

توضیح المسئلہ: امام صاحبؒ کے اس اختلاف کے بارے میں بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بنیاد دراصل ارض موات میں احیاء نہر کا مسئلہ ہے، کہ اگر کسی نے بنجر زمین میں نہر کھودی تو اس کو حریم ملے گا یا نہیں؛ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اس پر تمام کا اتفاق ہے کہ ارض موات میں احیاء نہر والے مسئلہ میں صاحب نہر کو حریم ملے گا اور یہ الگ مسئلہ ہے جس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ نہر اور زمین کے درمیان میں دونوں سے متصل ایک ہموار زمین ہو اور اس پر کوئی علامت نہ ہو کہ یہ زمین دونوں میں سے کس کی ہے مثلاً وہ بلند نہ ہو کہ اس کو نہر اور زمین کے مابین حد فاصل بنایا گیا ہو اسی طرح اس پر کسی کے پودے وغیرہ بھی نہ لگے ہوں اور نہ ہی اس پر مٹی ڈلی ہو۔ اس لیے کہ اگر وہ زمین مساوی نہ ہو، اٹھی ہوئی ہو تو وہ بالاجماع صاحب نہر کی ہوگی اسی طرح اگر وہ کسی کے کام میں مشغول ہو تو جس کے کام میں مشغول ہوگی زمین اسی کی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ نہر اور زمین کے درمیان ایسا حریم ہو جس پر کوئی ایسی علامت نہ ہو جس سے مالک کا اندازہ ہو سکے اور صاحب نہر اور صاحب ارض میں اس زمین کو لے کر منازعت پیدا ہو جائے تو امام صاحبؒ کے بقول وہ زمیں صاحب ارض کی ہوگی الا یہ کہ صاحب نہر بینہ قائم کردے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ صاحب نہر کی ہوگی۔

قیل ان هذه المسألة مبنیة علی ان من احیا نهرا فی موات لایستحق له حریما عنده وعندهما یستحقه وقال عامتهم الصواب انه یستحقه بالاجماع اتقانی عن شروح الجامع الصغیر ثم نقل عن المحققین ایضا انها لیست مبنیة علی ذلك ، وان للنهر فی الموات حریما اتفاقا ومثله فی الاختیار زاد الاتقانی : وانما الخلاف فیما اذا لم یعرف ان المسناة فی ید من هی بان کانت متصلة بالارض مساویة لها ولم تکن اعلی منها

فلو بينهما فاصل كحائط ونحوه فالمسناة لصاحب النهر بالاجماع عناية :ولو مشغولة بغرس لاحدهما اوطين و نحوه فهى لصاحب الشغل بالاتفاق تصحيح قاسم ۔

ومثله فى الزيلعى حيث قال بعد كلام فينكشف بهذا موضع الخلاف وهو ان يكون الحريم موازيا للارض لا فاصل بينهما ، وأن لايكون الحريم مشغولاً بحق أحدهما معينا معلوما وإن كان فيه اشجار ولايدرى من غرسها فهو على هذا الاختلاف ومثله فى الهداية وغيرها ومنه مايأ تى عن الكرمانى ، وهذا كله يؤيد مامر من تصحيح الاتفاق على أنه لو فى موات فله حريم ومافى الهندية من اجرائه الخلاف فى الموات ايضا فهو مقابل للصحيح بل محل الخلاف فيما لو كان فى ملك الغير كمافرضه المصنف ثم فى الهداية ولانزاع فيما به اسمساك الماء انما النزاع فيماوراء ه مما يصلح للغرس .(شامی ۱۰/۱۰)

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله انه اشبه بالارض صورة ومعنى أماصورة لاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته للغرس والزراعة والظاهر شاهد لمن فى يده ما هو اشبه به كاثنين تنازعا فى مصراع باب ليس فى يدهما والمصراع الآخر معلق على باب احدهما يقضى للذى فى يده ما هو اشبه بالمتنازع فيه ۔ هداية ٤٨٧/٤ مكتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ حریم کی مشابہت نہر اور زمین دونوں سے ہے لیکن زیادہ مشابہت صوری اور معنوی دونوں طرح زمین سے ہے، صورتا تو ظاہر ہے کہ حریم اور زمین دونوں صورت میں یکساں ہیں اور معنی مشابہت اس طرح ہے کہ جو کام زمین سے لیے جا سکتے ہیں وہی کام اس سے بھی لئے جا سکتے ہیں مثلا درخت وغیرہ لگانا اور کھیتی کرنا، لہٰذا دونوں مشابہتوں کی وجہ سے ظاہر حال صاحب ارض کے لیے شاہد ہے کیوں کہ حریم کے مشابہ چیز بلا شبہ اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی زمین ہے لہٰذا حریم صاحب ارض کی ہوگی، اس کی مثال دروازے کے دو پاٹوں کی سی ہے جس میں سے ایک پاٹ مثلا زید کے دروازے پر لگا ہوا ہے اور دوسرا ایک پاٹ ہے جس میں زید اور خالد کا اختلاف ہے تو چوں کہ ظاہر حال زید کی موافقت میں ہے لہٰذا اسی کے حق

میں فیصلہ کیا جائے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ومن كان له نهر في أرض غير ه فليس له حريم عند أبي حنيفة إلا أن يقيم البينة وقال أبويوسف ومحمد ،له مسناة النهر يمشي عليهام ويلقي عليهاطينه : هذا اذا لم تكن مشغولة بغرس لاحدهما أو طين ونحوه ذلك فان كان فهي لصاحب الشغل بالاتفاق قال الهندواني: آخذ بقوله في الغرس وبقولها في الطين " واختارقوله المحبوبي والنسفي ۔التصحيح والترجيح ۳۱۲ بيروت

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

ومن كان له نهر يجري في ارض غيره فليس له اى لصاحب النهر حريمه بمجرد دعواه أنه له عندابي حنيفة لان الظاهر لايشهد له بل لصاحب الارض لانه من جنس ارضه والقول لمن يشهد له الظاهر إلا أن يقيم البينه على ذلك لانها لاثبات خلاف الظاهر ... قال في التصحيح : واختار قول الامام المحبوبي النسفي قال : وهذا اذا لم تكن مشغولة بغرس لاحدهما اوطين ، فان كان فهي لصاحب الشغل بالاتفاق ۔ اللباب ۲۲۳/۲ مكتبه علميه بيروت

كتاب المأذون

عبد ماذون کو نکاح کرنے کا اختیار

عبد مأذون کو نہ نکاح کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی اپنے مملوکوں کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد مأذون کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہوگا۔

ولايتزوج ولا يزوج مماليكه وقال أبويوسف : يزوج الامة . الاختيار ۱۱۰/۲ بيروت ۔

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن الاذن يتضمن التجارة وهذا ليس بتجارة ولهذا لايملك تزويج العبد ۔هداية ۳۶٤/۳ بلال

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ماٗ ذون کو جو اجازت ملی ہے اس کا مقصد مال کی تحصیل ہے اور وہ بھی بطریق تجارت اور باندی کا نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے اس لیے غلام کے نکاح کا اسے اختیار نہیں ہوگا لہٰذا باندی کے نکاح کا بھی اختیار نہیں ہوگا۔

شامی میں ہے:

ولا یزوج رقیقه وقال أبویوسف : یزوج الامة .....ولهما أن الاذن تناول التجارة والتزویج لیس منها ـ شامی ۲۳۹/۹ زکریا ،ومثله فی مجمع الانهر وکتب الاخری ٦٧/٤ بیروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله ولایزوج ممالیکه ، هذا علی اطلاقه قول أبی حنیفة ومحمد ، وقال أبویوسف له أن یزوج أمته واختار قولهما المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ،ورجح دلیلهما ـ التصحیح والترجیح ـ ۳۱۳ـ

ماذون کا اقرار محجور ہونے کے بعد

اگر عبد ماٗ ذون نے مجور ہونے کے بعد اپنے پاس موجود چیز میں کسی کے لیے اقرار کیا، مثلا فلاں کی میرے پاس امانت ہے یا شیئ مغصوب ہے یا میرے ذمہ قرضہ ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس کا اقرار درست ہوگا؛ صاحبینؒ کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔

اذا حجر علیه فاقراره جائز فیما فی یده من المال عند ابی حنیفة وقالا لایصح اقراره ـ قدوری ٤٥٩ بشری ، الاختیار ١١١/٢ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله ان المصحح هو الید ولهذا لایصح اقرار الماذون فیما اخذه المولی من یده والید باقیة حقیقة وشرط بطلانها بالحجر حکما فراغها عن حاجته واقراره دلیل تحققها (هدایة ٣٦٧/٣ مکتبه بلال)

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقر کے اقرار کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مقر جس چیز کا اقرار کر رہا ہے اس پر اس کو حقیقی اور حکمی دو طرح قبضہ ثابت ہو اور عبد ماٗ ذون کا حجر کے

بعد اپنے پاس موجود چیزوں میں حقیقتاً اور حکما دونوں طرح قبضہ ثابت ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہے کہ جس کا وہ اقرار کررہا ہے وہ اس کے قبضہ میں ہے اور حکما بایں طور کہ اس کے پاس موجود مال میں اس کی ضرورت متعلق ہے اس لیے کہ حجر سے حکمی طور پر قبضہ اس وقت باطل ہوتا ہے جب کہ مال اس کی ضرورت سے فارغ ہو اور اس کا اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی اس کی ضرورت باقی ہے، لہٰذا حقیقتاً اور حکما دونوں طرح قبضہ باقی ہونے کی وجہ سے اس کے پاس موجود مال میں اس کا اقرار درست ہوگا یہی وجہ ہے کہ اگر آقا نے اقرار سے پہلے اس کے قبضہ سے مال نکال لیا ہوتا تو اس کا اقرار درست نہ ہوتا، اس لیے کہ اب حقیقتاً اور حکما دونوں طرح آقا کا قبضہ ثابت ہے جو کہ غلام کے اقرار سے باطل نہ ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

اقراره مبتدأ بعد حجره ان ما معه امانة او غصب او دين عليه لآخر صحيح فيقبضه منه وقالا لايصح ۔ قوله وقالا لايصح يعنى حالا وهو القياس شرنبلالية ۔ شامى ۲٤٦/۹ زكريا

علامہ شامی نے صاحبینؒ کے قول کو قیاس قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ امام صاحبؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور استحسان وجوہ ترجیح میں سے ہے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کا قول راجح ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وان اقر بما فى يده بعدحجره صح وهذا عند الامام ....وقالا لايصح اقراره وهو القياس .... ووجه الاستحسان ان المصحح للاقرار بعد الحجر هو اليد ۔ البحرالرائق ۱۷۹/۹ زكريا

وان اقر بما فى يده بعد حجر ه صح هذا عند ابى حنيفة ...وقال ابو يوسف ومحمد لايصح اقراره وهو القياس ...ووجه الاستحسان ان المصحح للاقرار قبل الحجر عليه هواليد ۔ تبيين ۲۹٥/٦ زكريا ومثله فى مجمع الانهر ۷۰/٤ كوئٹه

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذاحجرعليه فاقراره جائز فيما في يده من المال عندأبي حنيفة وعند هما لا يصح واختار قوله من تقدم ذكر هم (اى أصحاب المتون)التصحيح والترجيح :٣١٣

ماذون مدیون غلام کا مال

اگرعبدماذون اس قدر مقروض ہوگیا کہ اس کا مال اوراس کی ذات تمام کومحیط ہوگیا تو ایسی صورت میں جو مال اس کے پاس ہوآقا اس کا مالک نہیں رہتا،لہٰذا اگراس کے مال میں کوئی غلام ہو اورآقا اس کوآزاد کرے تو وہ آزاد نہ ہوگا؛ جب کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ آقا اس کے مال کا مالک رہتا ہے،لہٰذا اس کے آزاد کرنے سے غلام آزاد ہوجائے گا،البتہ عبدماذون مدیون کے مال ورقبہ میں غرماء کا حق متعلق تھا اور مولی کے تصرف سے اس میں نقصان ہوا اس لیے مولی پراس کے تصرف کے بقدر قیمت لازم ہوگی۔

واذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى مافي يده فان اعتق عبيده لم تعتق عند ابى حنيفة وقالا يملك مافي يده ويعتق وعليه قيمته ـقدورى ٤٦٠ بشرى ،الاختيار ١١٢/٢ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول مفتی بہ ہے۔ہدایہ میں ہے:

وله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عن فراغه عن حاجته كملك الوارث على ماقررناه والمحيط به الدين مشغول بها فلايخلفه فيه ـ واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريعته واذا نفذ عند هما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به . هداية ٣٦٨/٣ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ آقا اپنے تاجر غلام کی کمائی کا مالک بطریق نیابت اس وقت ہوتا ہے جب وہ کمائی غلام کی ضرورت سے فارغ ہو اور مذکورہ مسئلہ میں غلام کا مال اس کی ضرورت میں مشغول ہے،یعنی اس کو دین محیط ہے تو آقا اس مال میں غلام کا نائب نہیں بنے گا اور جب وہ نائب نہیں بنے گا تو اس کا تصرف بھی نافذ نہ ہوگا۔

علامہ شامی،ابن نجیم،زیلعی،داماد آفندی وغیرہ نے اپنی کتب میں امام صاحبؒ کی دلیل

میں صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ دلیل ہی ذکر کی ہے صراحتاً کسی قول کی ترجیح ذکر نہیں کی، سوائے اس کے کہ اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول پر ہی اعتماد کیا ہے

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں رقم طراز ہیں:

وان اعتق عبیده لم یعتقوا عند ابی حنیفة .....واختارقوله الائمة المذکورون اولا (ای اصحاب المتون المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة) التصحیح والترجیح ۳۱۳:

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا لزمته دیون تحیط بما له ورقبته ....فان اعتق المولی عبیده لم یعتقوا عند ابی حنیفة لصدوره من غیر مالك وقالا یملك المولی مافی یده من اکسابه ،فینفذ اعتاقه لعبیده ... قال فی التصحیح : واختارقول الامام المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ـ اللباب ۲۲٦/۲ مکتبه علمیة بیروت

کتاب المزارعة

مزارعت بالثلث اور بالربع کا حکم

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تہائی اور چوتھائی پر مزارعت باطل ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

قال ابوحنیفة المزارعة بالثلث والربع باطلة وقالا جائزة ـ قدوری ٤٦۲ مکتبه بشری ، الاختیار ۸۵/۳ بیروت

الاختیار میں ہے:

وهی عقد علی الزرع ببعض الخارج وهی جائزة عند ابی یوسف و محمد وعند ابی حنیفة هی فاسدة ـ الاختیار ۸۵/۳ بیروت

پیداوار کے بعض حصہ پر کھیتی کرنے کے عقد کو مزارعت کہتے ہیں، صاحبینؒ کے نزدیک جائز

ہےاورامام صاحبؒ کےنزدیک جائزنہیں ہے۔

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کاقول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

إلا أن الفتوی علی قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها و القياس يترك بالتعامل كمافى الاستصناع ـ هداية ٤/٤٢٤

یعنی لوگوں کی حاجت کے پیش نظر قیاس کوترک کرکےاس کوجائزقراردیا گیا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

وقالوا:الفتوى اليوم على قولهما لحاجة الناس اليها وللتعامل والقياس يترك بمثل هذا والنص ورد بخلافه فيعمل به لانه هو الظاهر عندهما ـالبحرالرائق ٩/٢٩٠زكريا

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وقالوا الفتوى اليوم على قولهما لحاجة الناس اليها ولتعاملهم ،والقياس قد يترك بالتعامل والضرورة كما فى الاستصناع ـ تبيين ٦/٤٣١زكريا،

ومثله فى مجمع الانهر ٤/١٤٠كوئٹه ،الدرالمنتقى ٤/١٤٠كوئٹه والهندية ٥/٢٣٥كوئٹه)

مزارعتِ فاسدہ کا حکم

مزارعت فاسدہوجائےتوپیداواربیج والےکی ہوگی چناں چہ زمین والےکی طرف سےہوتو کام کرنے والےکواجرت مثل ملےگی اوربقول شیخینؒ وہ بھی اس مقدارسےزائدنہیں دی جائےگی جواس کے لیےشرط لگائی گئی تھی۔اورامام محمدؒ کےنزدیک اس کواجرت مثل ملےگی چاہےوہ مقدار مشروط سےزائدہی کیوں نہ ہو۔

واذا فسدت المزارعة فالخارج لصاحب البذر فان كان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجرمثله لايزاد على مقدار ماشرط له من الخارج وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ .(قدورى ٤٦٤بشرى ،الاختيار ٣/٨٨بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کاقول مفتی بہ ہے۔

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کی دلیل کتاب الاجارۃ میں باب الاجارۃ الفاسدۃ میں مسئلہ

''و کذا استأجر حمارا یحمل علیه طعاما'' کے ضمن میں ذکر فرمائی ہے۔

ولایجاوز بالاجر قفیزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل ۔ مما سمی و من اجرالمثل لانه رضی بحط الزیادة ۔هدایة ٤/ ۳۰۸ بلال ،

یعنی وہ اجرت مثل کا مستحق ہوگا اور وہ بھی اس مقدار سے زائد نہیں دیا جائے گا جو بصورت اجرت کے طے کی تھی اس لیے کہ وہ خود اجرت متعین کرکے زیادتی گھٹانے پر راضی ہوگیا ہے لہٰذا اس کو اتنی ہی مقدار ملے گی۔

واذا فسدت المزارعة فالخارج من الارض لصاحب البذر لانه نماء ملکه فان کان البذر من قبل رب الارض فللعامل من اجر مثله لان رب الارض استوفی منفعته بعقد فاسد بشرط ان لایزید الاجر للعامل علی مقدار ماشرط له من الخارج لرضائه بسقوط الزیادة وهذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ والفتوی علی قولهم ۔الفقه الحنفی وادلته ۳۰/ ۱٦۰ ۔ ۱٦۱

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذافسدت المزارعة فالخارج لصاحب البذر ،فان کان البذرمن قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لایزاد علی قدر ماشرط له من الخارج قال فی الهدایة و هذا عند ابی حنیفة وابی یوسف ومشی علیه المحبوبی والنسفی.(التصحح الترجیح ۳۱٦ بیروت /اللباب ۲۳۱ مکتبه علمیه بیروت)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار کیا ہے جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

عقد مزارعت کب پورا ہوتا ہے ؟

امام صاحبؒ کے بقول کھیتی تیار ہوجانے کے بعد عقد مزارعت ختم ہوجاتا ہے، اس کے بعد تمام اعمال رب الارض اور مزارع کے درمیان مشترک ہوں گے، لہٰذا اب اگر ان اعمال کی ادائیگی یا اس کی اجرت مزراع پر لازم کردی جائے تو یہ درست نہ ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسف اس کو عرف و تعامل کی بنا پر درست کہتے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تعامل ناس کی وجہ سے عقد مزارعت میں شرط لگانا جائز

ہے عقد استصناع پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور مشائخ بلخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور علامہ سرخسیؒ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

وصح اشتراط العمل كحصاد ودياس ونسف على العامل عند الثانى للتعامل وهو الاصح وعليه الفتوى .

قوله للتعامل: فصار كالاستصناع...... وعن نصر ابن يحى ومحمد بن سلمة ان هذا كله على العامل شرط عليه ام لا للعرف، قال السرخسى : وهو الصحيح فى ديارنا أيضا ۔ ردالمحتار مع الدر ٤٠٨/٩ زكريا ۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فان شرطاه على العامل فسدت يعنى شرط العمل الذى يكون بعد انتهاء الزرع كالحصاد وماذكرناه على العامل ..... وهذه الاشياء ليست من افعال المزارعة فكانت اجنبية فيكون شرطها مفسدا كشرط الحمل والطحن على العامل قال فى الذخيره وهو ظاهر الرواية ۔

وعن ابى يوسف انها تصح مع اشراط ذلك على العامل، ومشايخ بلخ كانوا يفتون بهذه الرواية ويزيدون على هذا ويقولون : ويجوز شرط التنقية و الحمل الى منزله على العامل لان المزارعة على هذه الشروط متعاملة بين الناس و يجوز ترك القياس بالتعامل واختارشمس الائمة رواية أبى يوسف وقال: وهو الاصح فى ديارنا ۔ البحرالرائق ٢٩٧/٩ زكريا ،ومثله فى التبيين ٤٤٠/٦ زكريا

اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ووجه ذلك ان العقد يتناهى بتناهى الزرع لحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنة عليهما واذا شرط فى العقد ذلك ولايقتضيه و فيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابى يوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتبارا بالاستصناع وهو اختيار مشايخ بلخ قال شمس الائمة السرخسى هذاهو الاصح فى ديارنا فالحاصل ان ما كان من عمل قبل

الادراك كالسقى والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما فى ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباههما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما و المعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقى والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لايجوز بالاتفاق لانه لاعرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولاعقد ولو شرط الحصاد فى الزرع على رب الارض لايجوز بالاجماع لعدم العرف ولو اراد فصل القصيل أو جد التمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهيا العقد لما عزما على القصل والجداد بسرا فصار كما بعدالادراك ۔
هداية ٤٢٩/٤ مكتبه بلال ديوبند

خلاصہ یہ کہ صاحب ہدایہ نے اعمال مزارعت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

(۱) ہر وہ کام جو کھیتی پکنے سے پہلے کے ہوں وہ کاشت کار کے ذمہ ہوں گے مثلا کھیت کو سیراب کرنا اور اس کی حفاظت کرنا وغیرہ ،الا یہ کہ کھیتی پکنے سے پہلے مدت مزارعت ختم ہوجائے تو اب مال مشترک ہونے کی وجہ سے کاشت کار ان کاموں کا پابند نہ رہے گا بل کہ دونوں اس کے ذمہ دار ہوں گے اور کاشت کار اپنے حصے کے بقدر زمین کی اجرت مثل یعنی معروف کرایہ کا ضامن ہوگا۔

(۲) ہر وہ کام جو کھیتی پکنے کے بعد پیداوار تقسیم کرنے سے پہلے کے ہیں وہ ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے ذمہ ہوں گے مثلا کٹائی ، گہائی وغیرہ البتہ امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق عرف کی بنا پر اگر معاہدہ میں کاشت کار سے ان کاموں کی شرط کر لی تھی تو وہ کاشت کار کے ذمہ ہوں گے اور نصر بن یحی اور محمد بن سلمی سے بھی یہی منقول ہے کہ اس کا مدار عرف پر ہے علامہ سرخسی نے بھی اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

(۳) ہر وہ کام جو تقسیم کے بعد کے ہوں مثلا غلہ کو لے جانا ، پیسنا وغیرہ یہ کام بالاتفاق دونوں کے ذمہ ہوں گے البتہ مشائخ بلخ کے نزدیک اگر معاہدہ کے وقت کاشت کار پر ان کی شرط کر لی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ جن صورتوں میں جو کام جس کے ذمہ ہے وہ اگر دوسرے پر اس کو لازم

کردے یا کسی ایک ہی کے ذمہ تمام کام لازم کردیے جائیں اور وہ عقد کے تقاضہ کے خلاف ہو تو وہ عقد مزارعت کے لیے مفسد ہوگا الا یہ کہ عرف ہو تو عرف کی بنا پر فساد عقد کا حکم نہ لگایا جائے گا ۔مستفاد: مسائل مزارعت، ناشر جامعہ علوم القرآن جمبوسر

کتاب المساقات

مساقات میں پھلوں کو بطور معاوضہ طے کرنا

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مساقات میں پکنے والے پھلوں کو بطور معاوضہ طے کیا جائے تو یہ مساقات باطل ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدت متعین کردی جائے اور پھلوں کا کوئی جزوِ شائع بیان کردیا جائے تو جائز ہے۔

وقال ابو حنیفةؒ : المساقاة بجزء من الثمرة باطلة وقالا جائزة اذا ذكرا مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا. قدوری ٤٦٧ مکتبه بشری

اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وشرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما فى ا لمزارعة و فى الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لادراكها وقت معلوم ـ هداية ٤٠٣/٤ مكتبه بلال ،

یعنی قیاس کے تقاضہ کے مطابق مزارعت کی طرح مساقاۃ میں بھی مدت کی تعیین شرط ہونی چاہیے تھی اس لیے کہ دونوں ابتداء اجارہ کے معنی میں ہے، لیکن بر بناء استحسان مساقات میں قیاس کو ترک کردیا اور مدت کو بیان کیے بغیر اس کو جائز قرار دیا اس لیے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت معلوم اور معروف ہے لہٰذا جو پھل پہلے پکیں گے ان پر یہ عقد منعقد ہوگا۔

شامی میں ہے:

دفع الشجر ......الى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره وهى كالمزارعة حكما وخلافا ـ قوله حكما: وهو الصحة على المفتى به ـشامى ٤١٣/٩ زكريا

شیخ وہبۃ زحیلی فرماتے ہیں:

المساقاة عند الحنفية كالمزارعة حكما وخلافا وشروطا ممكنة فيها فلا تجوز عند ابی حنيفة وزفر ..... وقال الصاحبان وجمهور العلماء تجوز المساقاة بشروط .....والفتوی عند الحنفية علی قول الصاحبين ـ(الفقه الاسلامی وادلته ٥/ ٥٠٠)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

المعاملة وهی لغة فی المساقاة فی الاشجار والكرم بجزء من الثمرة فاسدة عند ابی حنيفة وعند هما جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمی جزءا مشاعا و الفتوی علی أنه تجوز وان لم يبين المدة ـ هندية ٥/ ٢٧٨ کوئٹہ

كتاب النكاح

ذمیہ سے ذمی کی گواهی میں نکاح

اگر مسلمان نے کسی ذمیہ (کتابیہ) سے دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ نکاح کیا تو شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے۔امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميتين جاز عند ابی حنيفة وابی يوسف ، وقال محمد : لايجوز . (قدوری ٤٦٩ بشری ،الاختيار ٣/ ٩٦ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الشهادة شرطت فی النكاح علی اعتبار اثبات الملك لوروده علی محل ذی خطر لا علی اعتبار وجوب المهر اذ لا شهادة تشترط فی لزوم المال وهما شاهدان عليها. هداية ٢/ ٣٢٦ مكتبه بلال

شیخینؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح میں دو چیزیں ہیں ایک شوہر کے لیے ملک بضعہ کو ثابت کرنا اور دوسرا عورت کے لیے شوہر پر مال مہر واجب کرنا اور یہ بات مسلم ہے کہ شہادت ایسی چیز کے لیے ہوتی ہے جو قابل احترام ہو اور مذکورہ دو چیزوں میں بضع قابل احترام ہے، نہ کہ لزوم مال ؛ یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت مال کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے،اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نکاح میں گواہی شوہر کے لیے زوجہ پر ملک بضع ثابت کرنے کے

لیے ہے نہ کہ شوہر پر مال واجب کرنے کے لیے؛ چناں چہ معلوم ہوا کہ یہ گواہی مسلمان شوہر کے حق میں اور ذمیہ عورت کے خلاف ہے اور کافر کی گواہی مسلمان کے حق میں قبول کر لی جاتی ہے اگر چہ اس کے خلاف قبول نہیں کی جاتی ہے، لہٰذا دو آدمیوں کی گواہی سے یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔

شامی میں ہے:

ولما کان تزوج المسلم ذمية لايشترط فيه اسلام الشاهدين ـ شامی ٤/٩٢ زكريا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جاز عند ابی حنيفة وابی يوسف و قال محمد لايجوز أصلا ، قال الاسبيجابی الصحيح قولهما، ومشى عليه المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشريعة كذا فی التصحيح ـ اللباب فی شرح الكتاب ٤/٣ بيروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميتين جاز عند ابی حنيفة وابی يوسف ، وقال محمد لا يجوز قال الاسبيجابی : الصحيح قولهما ومشى عليه المحبوبی و النسفی والموصلی وصدرالشريعة ـ التصحيح الترجيح ٣٢٠ بيروت

یعنی اصحاب متون نے شیخینؒ کے قول کو اختیار کیا ہے۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

ينبغی توافر اوصاف معينة فی الشهود وهی اولاً أن يكونوا أهلا لتحمل الشهادة وذلك بالبلوغ والعقل وثانيا ان يتحقق بحضورهم معنى الاعلان وثالثا أن يكونوا اهلا لتكريم الزواج لحضورهم .

اما الاهلية فتشرط فی الشهود على الزواج بالاتفاق الاهلية الكاملة وسماع كلام العاقدين وفهم المراد منهم ،وتكون شروط الشهودهی مايأتی ... إلى السابع : الاسلام شرط بالاتفاق ،بان يكون الشاهدان مسلمين يقينا و لايكفی مشهور الاسلام واشتراطه اذا كان الزوجان مسلمين واكتفى الحنفية بهذا الشرط اذاكانت الزوجة مسلمة فان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين صح عندهم لان شهادة الكتابی على مثله جائزة ولايصح عند غيرهم لان الزوج مسلم ولابد من معرفة الزواج فی اوساط المسلمين ـ

الفقه الاسلامی وادلته ۸٦/۷ الهدی دیوبند

آزاد عورت کی عدت میں باندی سے نکاح

آزاد عورت کو طلاق بائن دینے کے بعد اس کی عدت کے زمانہ میں باندی سے نکاح کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ولایجوز نکاح الامة فی عدة الحرة من طلاق بائن ۔ الاختیار ۹۹/۳ بیروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح سمجھتے ہوئے صاحب ہدایہ نے ان کی دلیل مؤخر ذکر فرمائی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان نکاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا ۔هدایة د۳۳۱/۲ مکتبه بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے حرۃ مطلقہ بائنہ کی مدت میں اس کا من وجہ نکاح باقی رہتا ہے بایں طور کہ بعض احکام نکاح نفقہ سکنی وغیرہ شوہر کے ذمہ باقی رہتے ہیں لہذا احتیاطاً باندی سے نکاح کرنے سے روکا جائے گا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولا یصح تزوج أمة علی حرة أو فی عدتها خلافا لهما فیما اذا کانت عدة البائن (القول المقدم فیه راجح کماهو دأبه)ملتقی الابحر ۲٤۲/۱ بیروت

واما المحرمات لا علی سبیل التابید تسعة ۔الی ان قال ۔ومنها الجمع بین الحرة والا مة فی النکاح .... ولو تزوج الامة وحرة فی عدته لایجوز فی قول أبی حنیفة خلافاً لصاحبیه (القول المقدم فیه راجح کماصرح الشامی)فتاوی قاضی خان ۳٦٥/۱ زکریا

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لایجوز نکاح الامة فی عدة الحرة ۔فتاوی سراجیة ۱۹۹ زمزم افریقه

نیز اصحاب متون نے امام صاحب کے قول پر اعتماد کیا ہے ۔(کنز ۳۴ بیروت ۔ وقایہ

۲/۷المکتبہ تھانوی دیوبند)

حالت حمل میں نکاح

حاملہ عورت اگرشوہر سے حاملہ ہے تو اس کے ساتھ نکاح درست نہیں اوراگر زنا سے حاملہ ہے تو طرفینؒ کے نزدیک نکاح درست ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہے۔

ولایتزوج حاملا من غیر ہ الا الزانیة فان فعل لایطؤھا حتی تضع وقال ابویوسفؒ النکاح فاسد لماسبق ۔ الاختیار ۱۰۰/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولھماانھامن المحللات بالنص وحرمة الوطی کیلا یسقی ماء ہ زرع غیرہ والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولاحرمة للزانی ۔ ھدایة ۳۳۲/۲مکتبہ بلال

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ من الزنامحللات میں سے ہے" واحل لکم ماوراء ذلکم "نص کی بناپر؛ کیوں کہ محرمات کے بیان میں اس کا ذکرنہیں کیا گیا اور جومحللات میں سے ہواس کے ساتھ نکاح جائز ہے،اب رہا مسئلہ وطی کے حرام ہونے کا تو اس کی وجہ حدیث پاک میں موجود ہےاور وہ یہ ہے کہ اگر وضع حمل سے پہلے شوہراس سے وطی کرے گا تو شوہر کا اپنے پانی سے غیر کی کھیتی کو سیراب کرنا لازم آئے گا جس کی ممانعت حدیث میں وارد ہے آپ ﷺ کا فرمان ہے:

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخرفلایسقی ماء ہ زرع غیرہ ۔الحدیث رواہ الترمذی عن رویفع بن ثابت فی باب الرجل یشتری الجاریة و ھی حامل.

یعنی جوشخص اللہ اور یوم آخرت پرایمان رکھتا ہے وہ اپنے پانی سے غیر کی کھیتی سیراب نہ کرے ،یعنی حبلی من الغیر سے وطی نہ کرے۔

خلاصہ یہ کہ نکاح تو اس لیے جائز ہے کہ واحل لکم ماوراء ذلکم کے تحت وہ محللات میں داخل ہےاور جومحللات میں سے ہوں ان سے نکاح جائز ہوتا ہے،اور وطی کی حرمت حدیث پاک کی بنا پر ہے کیوں کہ اس سے غیر کی کھیتی کو اپنے پانی سے سیراب کرنا لازم آتا ہے جس سے حدیث میں منع

کیا گیا ہے۔

شامی میں ہے:

وصح نکاح حبلی من زنا لاحبلی من غیر ہ أی الزنا لثبوت نسبه .... وان حرم وطؤها ودواعیه حتی تضع متصل بالمسئلة الاولی لئلا یسقی ماؤہ غیرہ اذا الشعر ینبت منه .

قوله وصح نکاح حبلی من زنا ای عندهما وقال ابویوسف لایصح و الفتوی علی قولهما کمافی القهستانی عن المحیط ۔ شامی ۱٤١/٤ زکریا

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وصح نکاح حبلی من زنا عند الطرفین وعلیه الفتوی لدخولها تحت النص ......خلافا لابی یوسف ..... و لاتطؤ الحبلی من الزنا ای یحرم الوطی و کذا دواعیه ولاتجب النفقة حتی تضع الحمل اتفاقا لقوله علیه السلام "من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یسقین ماء ہ زرع غیرہ" یعنی اتیان الحبالی ۔ مجمع الانهر ٤٨٥/١ کوئٹه

ہندیہ میں ہے:

وقال ابوحنیفة ومحمد یجوز ان یتزوج امرأة حاملا من الزنا ولایطؤها حتی تضع وقال ابویوسف لایصح والفتوی علی قولهما کذا فی المحیط ۔ هندیه ٢٨٠/١ کوئٹه

صابیہ سے نکاح

امام صاحبؒ کے نزدیک صابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے، صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

ویجوز نکاح الصابیات عند ابی حنیفة خلافا لهما ۔الاختیار ١٠٠/٣ بیروت

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے اختلاف کی بنیاد صابی کی تعریف وتفسیر میں اختلاف ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صابی وہ ہے جو انبیاء میں سے کسی پر ایمان رکھتا ہو اور کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتا ہو۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ صابی وہ ہے جو ستاروں کی پرستش کرتا ہو اور کسی آسمانی کتاب کو نہ مانتا ہو۔

امام صاحب کی تعریف کے اعتبار سے صابی اہل کتاب میں داخل ہے اور اہل کتاب سے نکاح درست ہے لہٰذا امام صاحب بھی اس کے ساتھ نکاح کے جواز کے قائل ہیں۔اور صاحبین کی تعریف کے اعتبار سے بت پرستوں کے حکم میں ہے اور ان سے نکاح جائز نہیں ہے لہٰذا ان سے نکاح بھی جائز نہیں۔

ویجوز تزوج الصابیات ان کانوایؤمنون بدین ویقرء ون بکتاب لانهم من اهل الکتاب وان کانوایعبدون الکواکب ولاکتاب لهم لم تجز منا کحتهم لانهم مشرکون ،والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباه مذهبهم فکل اجاب علی ماوقع عندهم وعلی هذا حال ذبیحتهم. هدایة ۳۳۰/۲مکتبه بلال.

ولایصح نکاح عابدة کوکب لاکتاب لها قوله : عابدة کوکب لاکتاب لها: هذا معنی الصائبة المذکورة فی المتون علی احد التفسیر ین فیها قال فی الهدایة ویجوز تزویج الصائبات ان کانوا یؤمنون یدین نبی ویقرون بکتاب لانهم من اهل الکتاب ،وان کانوا یعبدون الکواکب ولاکتاب لهم لم یجز منا کحتهم لانهم مشرکون ،والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباه مذهبهم فکل أجاب علی ما وقع عنده وعلی هذا حال ذبیحتهم : ای الخلاف بین الامام القائل بالحل ،بناء علی تفسیره بان لهم کتاب لکنهم یعظمون الکواب کتعظیم المسلم الکعبة ،وبین صاحبیه القائلین بعدم الحل بناء علی انهم یعبدون الکواکب ،قال فی الفتح : فلو اتفق علی تفسیر هم اتفق علی الحکم فیهم ۔ شامی ١٣٥/٤زکریا ۔عالمگیری ۲۸۱/۱ کوئٹه ۔

نکاح متعه اور موقت کا حکم

ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک نکاح متعہ اور مؤقت دونوں باطل ہیں،صرف امام زفرؒ بایں معنی نکاح مؤقت کے قائل ہیں کہ توقیت باطل ہوکر نکاح دائمی سمجھا جائے گا۔

ونکاح المتعة والنکاح المؤقت باطل ..... وقال زفر النکاح المؤقت صحیح ویبطل التأقیت ۔الاختیار ۱۰۲/۳ بیروت

صاحب ہدایہ وغیرہ نے اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا قول راجح قرار دیا ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولنا أنه اتی بمعنی المتعة والعبرة فی العقود للمعانی ولافرق بین ما اذا طالت مدة التأقیت او قصرت لأن التأقیت هو المعین لجهة المتعة وقدوجد ۔ هدایة ۲/۳۳٤مکتبه بلال

ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح مؤقت میں متعہ کے معنی پائے جاتے ہیں کیوں کہ نکاح مؤقت کا مقصد بھی کچھ روز فائدہ اٹھانا ہوتا ہے اور عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، جیسے کفالہ بشرط براۃ اصیل حوالہ ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اصیل کفالہ ہے پس معلوم ہوا کہ عقود میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے اور نکاح مؤقت میں متعہ کے معنی پائے گئے لہٰذا وہ بھی متعہ کی طرح باطل ہوگا ،چاہے مدت کم ہو یا دراز؛ کیوں کہ وقت متعین کرنا ہی جہت متعہ کو متعین کرنا ہے اور وہ پایا گیا۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

والمؤقت ای بطل النکاح المؤقت وقال زفر وهو صحیح ۔ .... قلنا هو فی معنی نکاح المتعة والعبرة للمعانی دون الالفاظ ۔تبیین ۲/٤۹۰زکریا

فتاوی عالمگیری میں ہے:

نکاح المتعة باطل لایفید الحل ولایقع علیها طلاق ولا ایلاء ولاظهار ولایرث احدهما من صاحبه ..... والنکاح المؤقت باطل کذا فی الهدایة ۔عالمگیری ۱/۲۸۳ کوئٹه

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

اتفقت المذاهب الاربعة وجماهیر الصحابة علی ان زواج المتعة ونحوه حرام باطل وکونه باطلا عند الحنفیة بالرغم من ان هذا الشرط من الشروط الصحة لانه منصوص علی حکمه فی السنة الا ان الامام زفر اعتبر الزواج المؤقت صحیحا ...ورد علیه بان العقد المؤقت فی معنی المتعة والعبرة فی العقود للمعانی لا للالفاظ ۔الفقه الاسلامی وادلته ۷/۵۷الهدی دیوبند

لیکن علامہ شامی اور صاحب فتح القدیر نے امام زفرؒ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

والنكاح باطل وقال زفر: وهو جائز لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة بل تبطل هی ویصح النكاح ..... ومتقضی النظر ان یترجح قوله ،لان غایة الامر ان یكون الموقت متعة وهو منسوخ ، لكن نقول المنسوخ معنی المتعة علی الوجه الذی كانت الشرعیة علیه وهو ماینتهی العقد فیه بانتهاء المدة و یتلاشی .... وانا لا اقول بذلك وانما اقول :ینعقد مؤبدا ویلغوا شرط التوقیت فحقیقة الغاء شرط التوقیت هو اثر النسخ ۔ فتح القدیر ۲٤۰/۳ زكریا

علامہ ابن الہمام کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح موقت میں متعہ کے معنی ہے جو کہ منسوخ ہے لیکن وہ متعہ منسوخ ہے جو ایک خاص مدت کے لیے کیا گیا ہو اور امام زفرؒ تو توقیت کو باطل قرار دیتے ہوئے اس کے مؤبد ہونے کے قائل ہیں اور نص بھی اس کی توقیت کو باطل کرنے اور تابید کا حکم دینے کے لیے وارد ہوئی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ امام زفرؒ اس نکاح کے قائل ہیں جس کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے نہ کہ متعہ منسوخہ کے۔

شامی میں ہے:

ویبطل نكاح متعة وموقت .... ثم ذكر فی الفتح ادلة التحریم ... ثم رجح قول زفر لصحة الموقت علی معنی أنه ینعقد مؤبدا ویلغو التوقیت ،لان غایة الامر ان الموقت متعة وهو منسوخ لكن المنسوخ معناها الذی كانت الشریعة علیه وهو ماینتهی العقد فیه بانتهاء المدة فالغاء شرط التوقیت اثر النسخ ۔ شامی ۱٤۹/٤ زكریا

باب فی الاولیاء والاكفاء

والی کی رضامندی کے بغیر غیر کفؤ میں نکاح

امام صاحبؒ کے نزدیک آزاد عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے بغیر ولی کے بھی منعقد ہوجائے گا باکرہ ہو یا ثیبہ۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا۔

وینعقد نكاح المرأة الحرة البالغة العاقلة برضائها وان لم یعقد علیها ولی عند أبی حنیفة بكرا كانت أوثیبا ، وقالا ینعقد إلاباذن ولی. (قدوری ٤۷۳ مكتبة بشری

،الاختیار ۳/٤٠)

توضیح الاختلاف: ظاہرالروایۃ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کا قول متفق علیہ ہے کہ نکاح درست اورنافذ ہےاورصاحبینؒ سے جواختلاف مروی ہے وہ ان کا قول مرجوع عنہ ہے۔امام صاحبؒ کے قول کی جانب ان کا رجوع ثابت ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

نفذ نكاح حرة مكلفة بلاولى، وهذا عندابى حنيفة وابى يوسف فى ظاهر الرواية وكان ابى يوسف اولا يقول : انه لاينعقد الابولى اذا كان لها ولى ثم رجع وقال : ان كان الزوج كفوا لهاجاز والا فلا ثم رجع وقال جاز سواء كان الزوج كفوا لها اولم يكن وعند محمد ينعقد موقوفاعلى اجازة الولى سواء كان الزوج كفوا لها اولم يكن ويروى رجوعه الى قولهما ـتبيين ٤٩٣/٢ زكريا

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولى ..... واطلقها فشمل البكر والثيب و اطلق فشمل الكفؤ وغير ه وهذا ظاهر الرواية عن ابى حنيفة وصاحبيه لكن للولى الاعتراض فى غير الكفؤ وماروى عنهما بخلا فه فقد صح رجوعهما اليه ـ البحرالرائق ١٩٤/٣ زكريا

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے ظاہرالروایت کے مطابق بغیر ولی کے آزاد عاقلہ،بالغہ کا نکاح درست ہوجائے گا البتہ اگر غیر کفو میں کیا ہوتو مفتی بہ قول کے مطابق نکاح ہی منعقد نہ ہوگا

فتاوی بزازیہ میں ہے:

ولو زوجت نفسها بلا إذن الولى من غير كفؤ يفتى فى زماننا برواية الحسن عن الامام انه لايجوز النكاح لان كل قاضى لايعدل ولاكل شاهد يعدل ولا كل واقع يدفع ويرفع فكان الاحتياط فى ابطال النكاح وذكر برهان الأئمة ان الفتوى فى جواز النكاح بكرا كانت او ثيبا على قول الامام الاعظم لقوة دليل الامام قال الله تعالى "فلاتعضلو هن ان ينكحن ازواجهن" ـ فتاوى بزازية ١١٨/٤ كوئٹه

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ویفتی فی غیر الکفؤ بعدم جوازہ اصلا وھو المختار للفتوی لفساد الزمان ،قولہ بعدم جوازہ اصلا ھذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ، قولہ وھو المختارللفتوی وقال شمس الائمۃ وھذا اقرب الی الاحتیاط کذا فی تصحیح العلامۃ قاسم ۔شامی ۱۵۷/۴ زکریا ،ملتقی الابحر ۴۹۰/۱ کوئٹہ ،مجمع الانہر ۴۹۰/۴ کوئٹہ

خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) ولی کی اجازت کے بغیر بالغہ کا نکاح درست ہے، (۲) بالغہ کا نکاح غیر کفو میں ہو تو باطل ہوگا۔

البتہ فقہ اکیڈمی انڈیا کے گیارہویں سیمینار میں غیر کفو میں نکاح کو صحیح قرار دیا گیا ہے اور ظاہر روایت کے مطابق ولی کو اعتراض کا حق ہونے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ اکیڈمی کے فیصلوں کی شق نمبر ۲/۳/۴ درج ذیل ہے۔

(۲) ہر عاقل و بالغ کو خواہ مرد ہو یا عورت؛ خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے اور جو بالغ نہیں ہے یا دماغی توازن صحیح نہ ہو تو ان کے نکاح کا اختیار اولیاء کو حاصل ہے اور اس سلسلے میں لڑکی اور لڑکا دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۳) عاقلہ بالغہ لڑکی کو ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اولیاء اور لڑکی کی رضامندی سے نکاح ہو۔

(۴) عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں کفاءت یا مہر کے مطلوبہ معیار کا لحاظ نہ کرے تو اولیا کو قاضی کے ذریعہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ثیبہ بالزناء کا حکم

اگر باکرہ کی بکارت زنا سے زائل ہوگئی ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ بھی باکرہ کے حکم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک ثیبہ کے حکم میں ہے۔

وإن زالت بکارتھا بالزناء فھی کذلك (أی فی حکم الابکار) عند ابی حنیفۃ وقال

ھی فی حکم الثیب ۔ قدوری ٤٧٤ بشری ،الاختیار ١٠٦/٣ بیروت

توضیح: باکرہ کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح باکرہ کا نکاح ہوتا ہے اس کا بھی ہوگا لہٰذا اس کا سکوت رضامندی کے لیے کافی سمجھا جائے گا۔

نیز یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اس کا زنا لوگوں میں مشہور نہ ہو بایں طور کہ وہ اس کی عادی نہ ہو اسی طرح اس پر حد زنا بھی جاری نہ ہوئی ہو؛ ورنہ بالاتفاق اس کا سکوت معتبر نہ ہوگا بل کہ نطق ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔

شامی میں ہے:

أوزنی وھذہ فقط بکر حکما ان لم یتکرر ولم تحد بہ والافثیب ، قولہ ان لم یتکرر ولم تحد بہ ھذا معنی قولھم : ان لم یشتھر زناھا یکتفی بسکوتھا لان الناس عرفوھا بکرا فیعیبونھا بالنطق فیکتفی بسکوتھا .... بخلاف ما اذااشتھر زناھا. قولہ وإلا: صادق بثلاث صور ما إذا تکرر منھا الزناء ولم تحد أوحدت و لم یتکرر اوتکرر وحدت ۔شامی ١٦٦/٤۔١٦٧ زکریا ،الاختیار ١٠٦/٣ بیروت ،البحرالرائق ٢٠٥/٣ زکریا

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوھا بکرا فیعیبونھا بالنطق فتمتنعوا عنہ فیکتفی بسکوتھا کیلا تتعطل علیھا مصالحھا ۔ ھدایہ ٣٣٧/٢ بلال

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس عورت کو باکرہ سمجھتے ہیں اب اگر وہ کلام کرے گی تو لوگ اس کو معیوب قرار دیں گے لہٰذا اس عورت کے مصالح کے پیش نظر اس کے سکوت کو کافی سمجھا جائے گا۔

واما فی الزناء فیثبت حقیقۃ عند الکل فی الاصح کما فی الظھیریۃ وانما زوجت کالابکار عندہ فاکتفی بسکوتھا مع ان القیاس یأباہ لان فی الزامھا النطق اشاعۃ الفاحشۃ فعارض دلیل الزامھا النطق دلیل المنع من اشاعۃ الفاحشۃ و المنع مقدم ۔ ولاخفاء ان من اشتھر زناھا بان اقیم علیھا الحد،اوصار الزناء عادۃ لھا او وطئت بشبھۃ او نکاح فاسد تزوج کالثیبات. النھرالفائق ٢٠٦/٢ دارالایمان سھارنفور ،

یعنی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے سکوت کا اعتبار نہ کیا جاوے بل کہ نطق کو لازم کیا جائے لیکن نطق کو لازم کرنے کی صورت میں برائی کو پھیلانا لازم آتا ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ ایک دلیل نطق کو لازم کرتی ہے اور دوسری روکتی ہے اور دلیل منع دلیلِ الزام پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا اس کے بھی سکوت کا اعتبار کیا جاوے گا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وان زالت بزنافكذلك عند ابی حنیفة قال فی الهدایة : وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لایکتفی بسکوتها ،وقال الاسبیجابی والصحیح قول ابی حنیفة ۔ التصحیح والترجیح ۳۲۱ بیروت

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا زالت بكارتها بزنا فهی كذلك أی فی حكم الابكار عند ابی حنیفة فیكتفی بسکوتها ،لان الناس یعرفونها بكرا فیعیبونها بالنطق فتمتنع عنه كیلا تتعطل علیه مصالحها ..... قال الاسبیجابی والصحیح قول الامام واعتمده النسفی والمحبوبی، قال فی الحقائق : والخلاف فیما اذا لم یصرالفجورعادة لها ولم یقم علیها الحد، حتی اذا اعتادت ذلك او اقیم علیها الحد یشترط نطقها بالاتفاق وهوالصحیح ۔اللباب ۹/۳ مكتبه علمیه بیروت

دعوی سکوت علی البکر

شوہر نے عورت سے کہا کہ جب تجھے نکاح کی خبر پہنچی تو تو خاموش رہی اور عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا، تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک قول عورت ہی کا معتبر ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک مرد کا قول معتبر ہوگا اور اس پر یمین نہیں ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں کھائی جاتی اور صاحبینؒ کے نزدیک کھائی جاتی ہے۔

واذا قال الزوج للبكر : بلغك النكاح فسكت وقالت بل رددت فالقول قولها ولایمین علیها ولایستحلف فی النكاح عند ابی حنیفة وقالا یستحلف فیه ۔ قدوری

٤٧٤ بشری ،الاختیار ١٠٦/٣ بیروت

توضیح: اس عبارت میں دو مسئلے ہیں (۱) سکوت اور عدم سکوت کو لے کر شوہر اور عورت میں اختلاف ہو گیا شوہر کہتا ہے کہ جب تمہارے پاس نکاح کا پیغام پہنچا تو تم نے خاموشی اختیار کی تھی لہٰذا میرے ساتھ تمہارا نکاح لازم ہو گیا، عورت کہتی ہے کہ اطلاع ملتے ہی میں نے رد کر دیا تھا لہٰذا نکاح نہیں ہوا اور حال یہ ہے کہ گواہ دونوں کے پاس موجود نہیں ہے تو ہمارے نزدیک عورت کا قول معتبر ہو گا جب کہ امام زفرؒ مرد کے قول کا اعتبار کرتے ہیں اس مسئلہ میں راجح قول ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ونحن نقول انه يدعى لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع إذا ادعى رد الوديعة بخلاف مسئلة الخيار لأن اللزوم قد ظهر بمضى المدة ـهداية ٣٣٧/٢ بلال

ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد عقد نکاح کو لازم کر کے ملک بضع کے مالک ہونے کا دعوی کر رہا ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی ہے اور اصل عدم نکاح اور عدم تملک بضع ہے لہٰذا مرد کا قول اصل کے خلاف ہوا اور عورت کا اصل کے موافق، اور جس کا قول اصل کے خلاف ہو وہ مدعی اور جس کا اصل کے موافق ہو وہ مدعی علیہ کہلاتا ہے اور مدعی یعنی مرد کے پاس گواہ موجود نہیں ہے لہٰذا عورت کا قول معتبر ہو گا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

قال الزوج للبكر البالغة بلغك النكاح فسكت وقالت رددت النكاح ولا بينة لهما على ذلك ولم يكن دخل بها طوعافى الاصح فالقول قولها بيمينها على المفتى به وتقبل بينته على سكوتها ..... ولوبرهنا فبينتهااولى الا ان يبرهنا على رضاها او اجازتها ـ الدر المختار: ٤/ ١٦٧ـ

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ثم ذكر الامام بعد ذلك اختلاف التصحيح فى قبول بينتها بعد الدخول ثم قال

والصحيح القبول لانه وان بطلت الدعوى فالبينة لاتبطل لقيامها على تحريم الفرج والبرهان عليه مقبول بلا دعوى قال الغزى وقد الف شيخنا العلامه على المقدسى فيها رسالة اعتمد فيها تصحيح القبول ،

قوله فالقول قولها لانه يدعى لزوم العقد وملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة ولايقبل قول وليها عليها بالرضاء لانه يقر عليها بثوت الملك و اقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح كذافى الفتح ۔ ردالمحتار مع درالمختار ١٦٧/٤ ـ ١٦٨ زكريا ـ تبيين ٥٠١/٢ زكريا ـ البحرالرائق ٢٠٦/٣ زكريا ـ فتاوى هنديه ٢٨٩/١ كوئٹه

(۱) علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں میں ایک فریق اپنی بات پر بینہ پیش کرے، شوہر سکوت پر یا عورت رد پر تو بینہ قبول ہوگا اور اس کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

(۲) دونوں بینہ پیش کرے تو عورت کے بینہ کو راجح قرار دیں گے، ہاں اگر عورت کے رد کے جواب میں شوہر فقط سکوت کا نہیں بل کہ عورت کی صریح اجازت یا رضا مندی کا بینہ پیش کرے تو اس صورت میں شوہر کا بینہ راجح ہوگا۔

(۳) دونوں کے پاس بینہ نہیں مرد ملک بضع کا مدعی ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو باعتبار اصل (عدم ملک بضع) عورت کی بات معتبر ہوگی البتہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس سے قبل عورت طوعا وطی پر قدرت نہ دے چکی ہو، اگر اس نے طوعا وطی پر قدرت دے دی ہے تو عورت کے دعویٰ رد کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۴) شوہر نے خبر نکاح میں عورت کے سکوت کا دعوی کیا اور عورت رد کا دعوی کرتی ہے، بینہ دونوں کے پاس نہیں ہے پھر عورت نے طوعا وطی پر قدرت دے دی تو نمبر تین کے مطابق عورت کی بات کا اعتبار نہ ہوگا اور شوہر کے دعوی کے مطابق نکاح درست ہو جائے گا؛ لیکن اس کے بعد اگر عورت اپنے دعوی رد پر بینہ پیش کرے تو قبول ہوگا یا نہیں؟

الصحيح القبول لانه وان بطلت الدعوى فالبينة لا تبطل لقيامها على تحريم الفرج والبرهان عليه مقبول بلادعوى۔

یعنی صحیح قول کے مطابق دعوی کے باطل ہونے کے باوجود بینہ قبول کیا جائے گا، اس لیے کہ

اس سے ملک بضع کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اور ایسے مسئلہ میں بدونِ دعوی کے بھی بینہ قبول کیا جائے گا۔

نکاح میں عورت سے قسم

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بات پر بینہ پیش نہیں کیا تو عورت سے قسم لی جائے گی یانہیں؟ امام صاحبؒ کے نزدیک نہیں لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک لی جائے گی۔ عموم بلوی کی وجہ سے فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

فالقول قولها بيمينها على المفتى به ، قوله على المفتى به وهوقولهما و عنده لايمين عليها ۔شامی ۱۶۸/٤ زکریا ،البحرالرائق ۲۰٦/۳ زکریا

دراصل یہ مسئلہ ان نو مسئلوں میں سے ہے جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان منکر سے قسم لینے اور نہ لینے میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی، اور صاحبین کے نزدیک صرف دو مسئلوں (حدود اور لعان) کے علاوہ باقی سب میں قسم لی جاتی ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد ان حضرات کے درمیان ایک اصول میں اختلاف پر ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قسم انہی مسئلوں میں لی جاتی ہے جن میں ''نکول عن الیمین'' یعنی قسم سے انکار کو بذل پر محمول کرنا درست ہو، چاہے ان میں اقرار درست ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک ان مسئلوں میں قسم لی جاتی ہے جن میں نکول عن الیمین کو اقرار پر محمول کرنا درست ہو چاہے ان میں بذل درست ہو یا نہ ہو۔

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

ولايستحلف عندابى حنيفة فى النكاح والرجعة والفئ فى الايلاء والرق والاستيلاد والنسب والولاء والحدود واللعان ،لان فائدة اليمين القضاء بالنكول والنكول بذل منه عنده والبذل لايجرى فى هذه الاشياء لانهاحق الله تعالى وانما قلنا ذلك حملا للتورع عن اليمين وعندهما يستحلف لان النكول اقرار عندهما والاقرار

یجری فی هذه الاشیاء ،

وفی هامشه : عندهما یستحلف فی ذلك كله الافی الحدود واللعان فتقرر أنه لایستحلف فی الحدود واللعان علی قولهم جمیعا وانما اختلافهم فی الاشیاء السبعة الباقیة قال القاضی فخرالدین: والفتوی علی قولهما ـمختارات النوازل ١١٠/٤ موسسئة ایفاء ،بدائع الصنائع ٣٤٠/٥ زکریا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

ولایستحلف فی النكاح عند ابی حنیفة وقالا یستحلف فیه قال فی الحقائق : والفتوی علی قولهما لعموم البلوی ـاللباب فی شرح الكتاب ٩/٣ بیروت ،مجمع الانهر علی ملتقی الابحر ٤٩٤/١ کوئٹه ،الدرالمنتقی ٤٩٣/١ کوئٹه ،البحرالرائق ٢٠٦/٣ زکریا

عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت تزویج

امام صاحبؒ کے نزدیک عصبات کی عدم موجودگی میں دوسرے قرابت داروں کے لیے ولایت تزویج ثابت ہوگی، مثلا بہن، ماں، خالہ وغیرہ۔صاحبینؒ کے نزدیک انہیں ولایت حاصل نہیں ہوگی اور نکاح جائز نہیں ہوگا اور عصبات کی عدم موجودگی میں ولایت امام وقاضی کو ہوگی۔

وقال ابوحنیفة یجوز لغیر العصبات من الاقارب التزویج مثلا الاخت والام والخالة ، وقال محمد لایجوز وقول ابی یوسف مضطرب والاشهر انه مع محمد (قدوری مع الجوهرة ٧٤/٢ دارالكتاب دیوبند ،الاختیار ١٠٨/٣)

توضیح الاختلاف: اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مضطرب ہے، صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ مشہور یہ ہے کہ وہ امام محمدؒ کے ساتھ ہے لیکن صاحب فتح القدیر نے ان پر رد فرمایا ہے اور کافی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ امام صاحب کے ساتھ ہیں، علامہ شامی اور دیگر محققین نے اسی کو اصح قرار دیا ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں:

وقول ابی یوسف مضطرب فیه الاشهر انه مع محمد ؛ علی مافی الهدایة. وقال

الکافی : الجمهور ان أبایوسف مع ابی حنیفة وفی شرح الکنز وابویوسف مع ابی حنیفة فی اکثر الروایات ۔ فتح القدیر ۲۷۵/۳ زکریا

قال ابن عابدین شامی :

قولہ فالولایة للام الخ ای عند الامام ومعہ ابویوسف فی الاصح ۔شامی ۱۹۵/٤ زکریا

ومثلہ فی البحر والتبیین و کتب اخری المعتبرة، فلیراجع.

خلاصہ یہ کہ اس مسئلہ میں شیخینؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے اور فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے ۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الولایة نظریة والنظر یتحقق بالتفویض الی من هو المختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ۔ هدایة :۲-۳٤٠

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا مدار شفقت پر ہے اور شفقت ہر اس شخص میں موجود ہوگی جس کے ساتھ ایسی قرابت ہو جو شفقت پر ابھارنے والی ہو چناں چہ جس میں بھی ایسی قرابت پائی جائے گی اس کو ولایت حاصل ہوگی چاہے وہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

فان لم یکن عصبة فالولایة للام ثم للاخت لأب وأم ، قولہ فالولایة للام الخ : أی عند الامام ومعہ ابویوسف فی الاصح وقال محمد لیس بغیر العصبات ولایة وانما هی للحاکم والاول الاستحسان والعمل علیہ الافی مسائل، لیست هذه منها ، فما قیل من ان الفتوی علی الثانی غریب لمخالفتہ المتون الموضوعة لبیان الفتوی ۔ شامی ۱۹۵/٤ زکریا

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

التزویج عندالامام ،وهو استحسان لان الولایة نظریة ،والنظر یتحقق بالتفویض الی من هو المختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ۔مجمع الانهر ٤٩٨/٢ کوئٹہ ومثلہ فی المنتقی ٤٩٨/٢ کوئٹہ

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وان لم تكن عصبة فالولاية للام ثم للاخت لاب وام ، إلى ان قال ـ وهذا عند ابى حنيفة وهو استحسان ـتبيين ۵۱۲/۲ زكريا

صغیر اور صغیرہ کا خیار بلوغ

ولی کے لیے صغیر اور صغیرہ کا نکاح کرانا جائز ہے، چناں چہ اگر باپ اور دادا نے ان کا نکاح کرایا تو بلوغ کے بعد بھی ان کو خیارِ بلوغ حاصل نہ ہوگا اور اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے نکاح کرایا ہوتو طرفینؒ کے نزدیک ان کو خیار بلوغ ملے گا ،امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی خیار نہیں ملے گا۔

ويجوز للمولى انكاح الصغير والصغيرة والمجنونة ثم ان كان المزوج ابا أو جدا فلاخيار لهما بعد البلوغ وان زوجهما غيرهما فلهما الخيار إن شاءا اقاما على النكاح وان شاءا فسخا وقال ابويوسف : لاخيار لهما كالاب والجد. الاختيار ۱۰۷/۳ بيروت

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد عسى والتدارك ممكن بخيار الادراك ....ويشترط فيه القضاء بخلاف العتق لان الفسخ هنا لدفع ضررخفى وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثى فجعل الزاما فى حق الآخر فيفتقرالى القضاء ـهداية ۲-۳۳۸.

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ میں ان کے مقابلے میں قرابت ناقص پائی جاتی ہے اور نقصان قرابت نقصان شفقت کی دلیل ہے اور ظاہر بات ہے کہ شفقت کے کم ہونے کی وجہ سے مقاصدِ نکاح میں کچھ خلل واقع ہونے کا امکان ہے، لہٰذا اسی خلل کو دور کرنے کے لیے صغیرین کو خیار بلوغ ملے گا، پس وہ قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر کے نکاح کو فسخ کروادیں، یہاں فسخ نکاح کے لیے قضاء قاضی ضروری ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ لڑکی طرف خیار بلوغ کی بنیاد پر تفریق کا مطالبہ ہوتو شوہر اس کا انکار کرے، لہٰذا شوہر پر حکم تفریق لازم کرنے کے لیے قضاء قاضی ضروری ہے۔

لان فرض المسئلة فیما اذا کان الزوج کفوا والمهر تاما فربما ینکره الزوج فیحتاج الی القضاء للالزام ۔فتح القدیر ۲۷۰/۳

نوٹ:ہدایہ کی عبارت: فجعل الزام فی حق الآخر فیفتقر الی القضاء **کے ضمن میں ہدایہ کی اردو شرح ''اشرف الہدایہ'' میں الزام اور قضاء قاضی کے ضروری ہونے کی جو شرح انہوں نے ذکر فرمائی ہے وہ قابل اطمینان نہیں ۔مرتب۔**

فقیہ ابو اللیث فرماتے ہیں:

وتزویج الاب والجد الصغیر والصغیرة لازم لکمال الولایة ووفور الشفقة حتی لایثبت لهما الخیار بعد بلوغهما وتزویج غیرهما نافذ ولهما الخیار بعد بلوغهما لنقصان الولایة وقصور الشفقة فیدخل فیه تزویج القاضی وهو الصحیح ۔(فتاوی النوازل ۱۷٦ دارالایمان سهارنفور)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان زوجها غیر الاب والجد فلکل واحد منهما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ قال فی الهدایة وهذا عندابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسف لاخیار لهما قال الاسبیجابی والصحیح قولهما ومشی علیه المحبوبی والنسفی ۔ التصحیح والترجیح ۳۲۲ بیروت

مجنونہ پر ولایت باپ یا بیٹے کو ؟

اگر مجنونہ عورت کا باپ اور اس کا بیٹا جمع ہو جائے تو شیخینؒ کے نزدیک ولایتِ نکاح بیٹے کو حاصل ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک باپ کو حاصل ہوگی۔

وابن المجنونة یقدم علی ابیها فی ولایة النکاح .وقال محمد : یقدم الاب ۔ الاختیار ۱۰۹/۳ بیروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الابن هو المقدم فی العصوبة وهذه الولایه مبینة علیها ولا معتبر بزیادة الشفقة کأب الام مع بعض العصبات ۔ هدایه ۲-۳۴۱.)

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت عصبہ ہونے کی بنیاد پر ہے اور بیٹا عصبہ ہونے میں مقدم ہے لہٰذا اس کا بیٹا ہی ولی ہوگا نہ کہ باپ، رہا مسئلہ شفقت کا تو ولایت میں نفسِ شفقت کا اعتبار ہے نہ کہ زیادتیٔ شفقت کا اور نفسِ شفقت میں بیٹا اور باپ دونوں برابر ہیں، لہٰذا حق تقدم میں زیادتیٔ شفقت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ یہی وجہ ہے کہ اگر نانا کے ساتھ کوئی عصبہ موجود ہو تو حق ولایت میں وہ عصبہ مقدم ہوتا ہے حالاں کہ نانا میں شفقت ومحبت زیادہ ہوتی ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں : واعتمد قولهما المذکورون قبله (المحبوبی و النسفی والموصلی وصدر الشریعة) التصحیح و الترجیح :۳۲۹۔و مثله فی المعتصربحواله التصحیح ، قدوری، ٤٨١، بشری۔

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

وقوله و ولی المجنون والمجنونة .... ابنها وان افاقا بعد العقد لاخیار لها لانه مقدم علی الاب ۔ طحطاوی علی الدر ٤١/٢ مکتبة الاتحاد دیوبند

شامی، بحرالرائق، تبیین وغیرہ میں صاحب ہدایہ کی ذکر کردہ دلیل ہی ذکر کی گئی ہے صراحتاً کسی قول راجح قرار نہیں دیا گیا۔ نیز شیخینؒ کے قول کو اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے لہٰذا شیخین کا قول ہی راجح سمجھا جائے گا۔

امام عبداللہ الموصلی فرماتے ہیں:

وابن المجنونة یقدم علی ابیها ۔ المختار ١٠٩/٣ بیروت

علامہ تمرتاشی فرماتے ہیں:

وولی المجنونة فی النکاح ابنها دون ابیها ۔تنویرالابصار مع الشامی : ٢٠٢/٤۔ زکریا۔

عورت مہر مثل سے کم پر نکاح کرے تو

اگر عورت نے اپنا نکاح مہر مثل سے کم پر کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا یہاں تک کہ شوہر مہر مثل مکمل کردے یا اس کو جدا کردے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا۔

وإذا تـزوجـت الـمـرأـة ونـقـصت من مهر مثلها فللأولياء الاعتراض عليها عند أبى حنيفة. (وقالاليس لهم ذلك) قدورى مع المعتصر ٤٧٧ بشرى ـ

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحبؒ کے قول پر ہے:

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبى حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها ـهدايه ٢:-٣٤٣.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اپنی خاندانی عورتوں کے مہر کی گرانی پر فخر اور کمی پر عار محسوس کرتے ہیں؛ چناں چہ مہر میں کمی کا ہونا کفونہ ہونے کے مشابہ ہوگیا اور کفونہ ہونے کی صورت میں اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے، لہٰذا مہر کی کمی کی صورت میں حق اعتراض حاصل ہوگا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولونكحت بأقل من مهر ها فللولى العصبة الاعتراض حتى يتم مهر مثلها او يفرق القاضى بينهما دفعاً للعار ـ

قوله دفعا للعار: اشارالى الجواب عن قولهما ليس للولى الاعتراض لان ما زادعلى عشرة دراهم حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه ولابى حنيفة ان الاولياء يفتخر ون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فأشبه الكفاء ة ـبحر والمتون على قول الامام ـشامى ٢٢١/٤ زكريا

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

ولونقصت من مهر مثلها فللولى ان يفرق اويتم مهرها :أى لو تزوجت المرأة ونقصت من مهر مثلها فللولى الاعتراض عليها حتى يتم لها مهرها او يفارقها ...... وهذا عند ابى حنيفة ...... ولابى حنيفة ان الاولياء يتفاخرون بغلاء المهر ويتعيرون بنقصانه ـفصار بمنزلة عدم الكفاء ة بل اولى لان ضرره أشد من ضرر عدم الكفاء ة لانه عند تقادم العهد يعتبر مهر قبيلتها بمهرها فيرجع الضرر على القبيلة كلها فكان لهم دفعه ـ (صنيع الزيلعى يدل بدلالة صريحة على ترجيح قول الامام)تبيين ٥٢٢/٢ زكريا

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذاتزوجت المرأة من کفؤ ونقصت من مهرها ای مهر مثلها فللاولیاء الاعتراض علیها عند ابی حنیفة حتی یتم الزوج لها مهر مثلها اویفارقها وقالا لیس لهم ذلك ورجح دلیله واعتمد الائمة المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة ،تصحیح ـ اللباب ۱٤/۳ مکتبة علمیه بیروت

باپ اوردادا کو مہر مثل سے کمی زیادتی کا اختیار

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باپ اوردادا کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بیٹے کا نکاح مہر مثل سے زیادہ پرکرے اوراپنی بیٹی کا نکاح مہر مثل سے کم پراورغیرکفو میں کرے۔صاحبینؒ کے نزدیک اگرکمی اورزیادتی غبن یسیر کےطور پر ہےتو جائز ہےاورغبن فاحش کےطور پر ہےتو جائزنہیں ہے۔

ویجوز للاب والجد ان یزوج ابنه باکثر من مهر المثل وابنته بأقل ومن غیر کفؤ وقالا : لایجوز ذلك للاب والجد ایضا الا ان یکون نقصانا یتغابن فی مثله ـالاختیار ۱۱۰/۳ بیروت

توضیح الاختلاف:امام صاحبؒ اورصاحبینؒ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ باپ کا سوءاختیار پہلے سےلوگوں میں مشہورنہ ہو یا نشہ کی حالت میں نہ ہو؛ورنہ اگر باپ پہلے سےلوگوں میں سوءاختیارمیں مشہور ہے یا نشہ کی حالت میں ایسا کیا ہےتو بالاتفاق اس کا نکاح درست نہ ہوگا جیسا کہ شامی اوردیگرکتب سے معلوم ہوتا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ان کان الولی أبا اوجدا.... لم یعرف منهما سوء الاختیار مجانة و فسقاً وان عرف لایصح النکاح اتفاقا ، وکذا لو کان سکران فزوجها من فاسق ...... الخ والحاصل : ان المانع هو کون الاب مشهورا بسوء الاختیار قبل العقد فاذا لم یکن مشهورا بذلك ثم زوج بنته من فاسق صح ، وان تتحقق بذلك أنه سیئی الاختیار واشتهر به عند الناس فلو زوج بنتا اخری من فاسق لم یصح الثانی لانه کان مشهورا بسوء الاختیار قبله بخلاف العقد الاول لعدم وجود المانع قبله ولو کان المانع مجرد تحقق

سوء الاختیار بدون الاشتهار لزم احالة المسألة : اعنی قولهم ولزم النکاح ولو بغبن فاحش او بغیر کفؤ ان کان الولی ابا او جدا۔ شامی : ٤/٧٢-١٧١۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے:

ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة وفی النکاح مقاصد تربوا علی المهر ۔هدایه ٢-٣٤٣.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت کا مدار شفقت پر ہے اور نظر وشفقت ایک امر باطن ہے اس پر حکم لگانا محال ہے لہٰذا شفقت کی دلیل اور علامت پر حکم لگایا جائے گا اور وہ قرب قرابت ہے جو کہ باپ اور دادا میں موجود ہے لہٰذا اسی پر جواز نکاح کا حکم لگایا جائے گا اور باپ دادا کے علاوہ میں چوں کہ شفقت ونظر کی دلیل یعنی قرب قرابت موجود نہیں ہے لہٰذا ان کے کیے ہوئے نکاح پر جواز کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور رہا مسئلہ مہر وغیرہ کی تو یہ شفقت کے خلاف نہیں ہے بل کہ عین شفقت ہے اس لیے کہ نکاح میں محض مہر ہی مطلوب نہیں ہوتا بل کہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مقاصد ہوتے ہیں جو مہر سے بڑھ کر ہوئے ہیں جن پر باپ دادا ہی کی نظر ہوتی ہے۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

و للولی خاصة : انکاح المجنونة ولو کبیرة ثیبا والصغیر والصغیرة ولو الصغیرة ثیبا ..... فان کان المزوج ابا أو جدا ...لزم ولاخیار لهم بالبلوغ ولو بغبن فاحش او غیر کفو عنده وقالا لاتجوز .... والصحیح قول الامام کما فی الجامع لوفور الشفقة الا ان یکون الاب سکران او معروف بسوء مجانة وفسق فالعقد باطل عنده هو الصحیح ۔ الدرالمنتقی ١/٤٩٤ کوئٹه

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولوزوج ولده الصغیر من غیر کفؤ بان زوج ابنه امة وابنته عبدا اوزوج بغبن فاحش بان زوج البنت و نقص من مهر او زوج ابنه و زاد علی مهر امرأته جاز وهذا عندابی حنیفة ... والاصح ان النکاح باطل عندهما والصحیح قول ابی حنیفة کذا فی المضمرات .... والخلاف فیما اذا لم یعرف سوء اختیار الاب مجانة او فسقا اما اذا

عرف ذلك منه فالنكاح باطل اجماعا،وكذا اذا كان سكران لايصح تزويجه لها اجماعا ـ هندية ٣٧٦/١ بيروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں

واذا تزوجت المرأة ونقصت من مهر ها فللاولياء الاعتراض عليها عند ابى حنيفة وقالا: ليس لهم ذلك ورجح دليل ابى حنيفة واعتمده الائمة : المحبوبى والنسفى والموصلى وصدر الشريعة ـ التصحيح والترجيح ٣٢٥

کفاء ت میں کن امور کا اعتبار ھوگا ؟

نکاح میں نسب، دین، تقوی، پیشہ، آزادی اور مال میں کفاءت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

والكفاءة تعتبر فى النكاح فى النسب وفى الدين وفى الصنائع وفى الحرية وفى المال ـ قال فى الدين والتقوى : وقال محمد لايعتبر الاان يكون فاحشاً ـ الاختيار ١١٢/٣ بيروت

احناف کے نزدیک عموما انہیں چھ چیزوں میں کفاءت کا اعتبار کیا جاتا ہے، بعضوں نے عقل اور دماغی توازن کا اعتبار کیا ہے؛ لیکن اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارتوں سے صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ چوں کہ امور کفاءت کا مدار نص پر نہیں، عرف پر ہے لہٰذا ہر زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اسکی تعیین کی جائے گی؛ البتہ دینداری کو مقدم رکھا جائے گا، ۱۹۹۹ء میں منعقد اسلامک اکیڈمی کے سیمینار میں بھی اکیڈمی نے اسی پر فیصلہ کیا ہے۔

اس سلسلہ میں صرف امام محمدؒ کا اختلاف ہے کہ وہ دینداری میں کفاءت کا اعتبار نہیں کرتے.

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتعتبر فى العرب و العجم ديانة اى تقوى ، فليس فاسق كفوء ا الصالحة او فاسقة بنت صالح قوله ديانة اى عندهما وهو الصحيح وقال محمد لاتعتبر ..... ونقل فى الفتح عن المحيط قيل وعليه الفتوى وكذا فى المقدسى عن المحيط البرهانى ومثله فى الذخيره قال فى البحر وهو موافق لما صححه فى المبسوط وتصحيح الهداية معارض له فالافتاء بما فى المتون اولى ـ شامى ٢١٣/٤ زكريا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وتعتبر ایضا فی الدین ای الدیانة وهذا قول ابی حنیفة وابی یوسف وهو الصحیح لانه من اعلی المفاخر والمرأة بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعة نسبه ۔ هدایه ۲-۳۴۲.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو اعتبار سے کفاءت میں دیانت کا اعتبار کیا جائے گا، ایک تو یہ کہ یہ اعلی مفاخر میں سے ہے اور دوسرا یہ کہ لوگ عورت کو اس کے شوہر کے نسب کے گھٹیا ہونے پر جس قدر عار دلاتے ہیں اس سے کہیں زیادہ شوہر کے فاسق ہونے پر عار دلاتے ہیں لہٰذا ان دونوں وجہوں کے اعتبار سے صلاح وتقوی کا بھی کفاءت میں اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

وتعتبر الکفاءة دیانة ای صلاحا وحسبا وتقوی کما فی اکثر الکتب ، وفی الکرمانی او عدالة عند الشیخین هو الصحیح لانه من اعلی التفاخر کما فی الهدایة ..... وفی المحیط الفتوی علی قول محمد ،لکن الافتاء بما فی المتون اولی کما فی البحر ۔ مجمع الانهر ۵۰۲/۱ کوئٹه

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

واما الباقی فلم یوجد والظاهر من عباراتهم انه معتبر ذکره القهستانی لکن فی النهرعن اصلاح الایضاح ان المذهب اعتبار الدیانة فی العرب والعجم فلیحفظ نعم لم یعتبرها محمد وهو روایة عن الامام ورجحة السرخسی و صاحب المحیط بان علیه الفتوی واقره فی الفتح لکن فی المنح عن البحر و تصحیح الهدایة معارض له فالافتاء بما فی المتون اولی ۔الدرالمنتقی ۵۰۲/۱ کوئٹه ۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله فی النسب والدین قال الاسبیجابی: واما اعتبار الدین فهو قول ابی حنیفة ..... والصحیح قول ابی حنیفة .... وخالف فی المحیط وقال الفتوی علی قول محمد وقال السرخسی الصحیح من مذهب ابی حنیفة ان الکفاءة من حیث الصلاح غیرمعتبرة ۔

قلت: الاول اولی ، لقول الامام نجم الائمة فی شرح هذاالکتاب "شرط الکفاء ة یعتبر فی سبعة اوجه .... خامسها الدیانة هو الصحیح من مذهب ابی حنیفة وابی یوسف.... وعلی هذا فقوله فی الهدایة "هو الصحیح" ای الصحیح مذهب لا کما زعم بعض شراحها انه قران أبی یوسف مع ابی حنیفة ۔التصحیح والترجیح

کفائت میں اسلام کا اعتبار

اور جس شخص کا باپ آزاد اور مسلمان ہے وہ اس کا کفو نہیں بن سکتا جس کا باپ دادا دونوں مسلمان ہوں اور جس کے باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں یہ اس کا کفو بن جائے گا جس کا باپ دادا اور اس سے اوپر حضرات بھی مسلمان تھے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک اور اس سے زیادہ دونوں برابر ہیں یعنی ایک طرف صرف باپ مسلمان ہے دادا نہیں اور دوسری طرف باپ دادا یا اس سے اوپر بھی مسلمان ہیں دونوں ایک دوسرے کے کفو بن سکتے ہیں ۔

ومن له اب فی الاسلام او الحرية لایکافی من له ابوان، والابوان والاکثر سواء وعند ابی یوسف الواحد والاکثر سواء ۔ الاختیار ۱۱۳/۳ بیروت

علامہ شامیؒ طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اس اختلاف کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بظاہر یہاں طرفینؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اختلاف معلوم ہو رہا ہے لیکن دراصل ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام ابو یوسف نے جہاں ایک کے مقابلے میں دو کو کفو قرار دیا ہے وہ ان مواقع میں ہے جہاں دادا کا کفر عیب نہیں سمجھا جاتا اور شیخینؒ نے جہاں ایک کو دو کا کفو قرار نہیں دیا ہے وہ ان مواقع میں ہے جہاں دادا کا کفر عیب سمجھا جاتا ہے اور دلیل اس توجیہ کی یہ ہے کہ تمام اس پر متفق ہیں کہ دادا کا کفر عرب میں عیب نہیں سمجھا جاتا ہے اس لیے کہ اس سے ان کو عار نہیں دلائی جاتی ہے

قوله وابوان فیهما کالآباء ای فیمن له أب وجد فی الاسلام او الحرية کفؤ لمن له آباء قال فی فتح القدیر : وألحق ابویوسف الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف : ای فی الشهادة والدعوی قیل کان ابویوسف انما قال فی موضع لایعد کفر الجد عیبا بعد ان کان الاب مسلما ،وهما قالاه فی موضع یعد عیبا والدلیل علی ذلك انهم

قـالوا جميعا : ان ذلك ليس عيبا فی حق العرب لانهم لايعيرون فی ذلك وهذا حسن وبه ينتفی الخلاف ـ شامی ۲۱۱/۴ زكريا

نکاح کے بعد مہر کی مقدار طے کرنا

اگرعورت سے نکاح کیا اور اسکے لیے مہر ذکرنہیں کیا پھر دونوں نے ایک مقدار متعین کر لی تو اگرشوہر نے بیوی کے ساتھ دخول کیا یا وہ مرگیا تو دونوں صورتوں میں متعین کردہ مقدار واجب ہوگی اور اگر قبل الدخول طلاق دیدی تو طرفینؒ کے نزدیک عورت کے لیے متعہ واجب ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متعین کردہ مقدار کا نصف واجب ہوگا۔

وتسقط بالطلاق قبل الدخول و عند أبی يوسف تتنصف بالطلاق قبل الدخول

وأصـلـه أنـه إذا تـزوجها ولم يسم لها مهر ثم اصطلحا على تسمية فهی لهما إن دخل أو مـات ، وإن طـلـقها قبل الدخول فالمتعة و قال أبو يوسف : يتنصف ما اصطلحا عليه . الاختيار ۱۱۶/۳، بيروت۔

توضیح الاختلاف: اس مسئلہ میں صاحب اختیار نے امام ابو یوسفؒ کا جو قول ذکر کیا ہے وہ ان کا قول اول ہے، بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر کے طرفینؒ کے قول کو اختیار کرلیا تھا؛ لہٰذا اب یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، چناں چہ صاحب ہدایہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وان طـلـقهـا قبـل الـدخـول بهـا فـلهـا المتعة وعلى قول أبی يوسف الاول نصف هذا المعروض۔ هدايه ۲-۳۴۷.

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

قـولـه وعلى قول ابی يوسف الاول : اشارة الى ان قوله الآخر كقولهما ـ فتح القدير ۳۱۶/۳ زكريا ومثله فی التبيين وهامشه ۵۴۵/۲ زكريا ومجمع الانهر ۵۱۴/۱ كوئٹه

مقطوع الذکر کی خلوت ، طلاق اور مہر

اگرمقطوع الذکر نے خلوت کی پھر اس کو طلاق دے دی تو امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کو پورا مہر ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک نصف مہر واجب ہوگا۔

واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها کمال المهر عند ابی حنیفة (و عند هما لها نصفه). قدوری مع الجوهرة ۸۰/۲ دارالکتاب دیوبند

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أن المستحق علیها التسلیم فی حق المستحق وقد أتت به ۔ھدایه ۲:-۳۴۸.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر تسلیم یعنی بضع کو رگڑنے کے حق میں سپرد کرنا واجب ہے اور اس کی قدرت میں یہی ہے جو وہ خلوت کے ذریعہ کرچکی ہے لہٰذا مرد پر کامل مہر واجب ہوگا.

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذاخلا المجبوب وهوالذی استوصل ذکره وخصیتاه بامراته ثم طلقها من غیر مانع فلها کمال المهر عند ابی حنیفة لانها اتت باقصی مافی وسعتها ولیس فی هذا العقدتسلیم یرجی اکمل من هذا فکان هو المستحق .... قال فی التصحیح : الصحیح قوله ومشی علیه المحبوبی والنسفی وغیرهما ۔ اللباب ۱۷/۳ مکتبة علمیة بیروت

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا خلا المجبوب بامرأته فلها کمال المهر عند ابی حنیفة قال أبو المعالی فی شرحه "وقالا لها نصف الصداق والصحیح قوله ومشی علیه المحبوبی والنسفی وغیرهما ۔التصحیح والترجیح ۳۲۸ بیروت

خدمت یا تعلیم قرآن پر نکاح کرنا

اگر آزاد مرد نے کسی عورت کے ساتھ کسی طرح کی خدمت کی شرط یا تعلیم قرآن کی شرط پر نکاح کیا تو شیخینؒ کے نزدیک نکاح جائز ہوگا اور عورت کو مہر مثل ملے گا، امام محمدؒ فرماتے ہیں اس کو خدمت کی قیمت ملے گی۔

واما إذا تزوجهاعلی خدمته سنة أو تعلیم القرآن فمذهبهما وجوب مهر المثل وقال محمد : لها قیمةخدمة ۔الاختیار ۱۱۸/۳ بیروت

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لان الخدمة ليست بمال اذا لا يستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر و الخنزير ـ هدايه :٢-٣٤٩.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کی خدمت مال نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نکاح میں خدمت کا عورت کو کسی حال میں استحقاق نہیں ہوتا اگر خدمت مال ہوتی تو اس کا استحقاق ضرور ہوتا، پس یہ خمر و خنزیر کے تسمیہ کی طرح ہو گیا کہ جس طرح اس میں مہر مثل واجب ہوتا ہے یہاں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان تزوج حر امرأة على خدمة سنة ..... فلها مهر مثلها وقال محمد لها قيمة خدمته والمختار قولهما على الرسم وعليه مشى المحبوبى والنسفى والموصلى وصدرالشريعة ـ التصحيح والترجيح ٣٩٢ بيروت

فتاوی قاضی خان میں ہے:

ولو تزوجها وهو حر على ان يخدمها سنة كان لها مهر مثلها فى قول ابى حنيفة وابى يوسف ـ(والقول المقدم فيه راجح) فتاوى خانية ٣٧٧/١ زكريا

دو میں کسی ایک غیر متعین غلام پر نکاح

اگر کسی نے نکاح کیا دو غلاموں میں سے غیر متعین غلام پر اور ان دونوں میں سے ایک کم قیمت کا ہے اور دوسرا زیادہ قیمت کا تو امام صاحبؒ کے نزدیک حکم مہر مثل کو بنایا جائے گا، اگر مہر مثل ان دونوں میں سے اوکس سے کم ہے یا اس کے مساوی ہے تو اس صورت میں عورت کے لیے غلام اوکس ہوگا اور اگر مہر مثل غلام ارفع سے زیادہ ہے تو عورت کے لیے غلام ارفع ہوگا اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہے تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت عورت کو اوکس غلام ملے گا۔

وان تزوجها على هذا العبد أو هذا فلها اشبههما بمهر المثل وقالا لها الاوكس بكل حال ـ الاختيار ١٢٠/٣ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة ان الموجب الاصلی مهر المثل اذهو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمیة وقد فسدت لمکان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب له فی البدل الاان المهر المثل اذاکان اکثر من الارفع فالمرأة رضیت بالحط وان کان انقص من الاوکس فالزوج رضی بالزیادة ۔ھدایة ۲-۳۵۱.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجب اصلی مہر مثل ہے اور مہر مثل سے عدول صحت تسمیہ کے وقت ہوگا اور یہاں دوغلاموں میں تردد اور شک کی وجہ سے جہالت پیدا ہوگئی پس اس جہالت کی وجہ سے تسمیہ فاسد ہوگیا لہٰذا مہر مسمی واجب نہیں ہوگا۔

رہا مسئلہ غلام کے اوکس اور انقص کی وجہ سے حکم کی تبدیلی کا تو وہ اس وجہ سے کہ جب مہر مثل ارفع سے زائد ہے تو عورت اپنے مہر مثل سے کم کر دینے پر راضی ہوگئی اور اگر مہر مثل اوکس سے کم ہے تو مرد مہر مثل پر زیادتی کے لیے راضی ہوگیا پس ہم نے دونوں کی رضامندی پر عمل کیا۔

فتاوی قاضی خان میں ہے:

قال القاضی : ولو تزوج امرأة علی هذه العشرة الاثواب فاذا هی تسعه قال محمد لها التسعة وتمام مهر مثلها ان کان مهر مثلها اکثر من قیمة التسعة

وفی قیاس قول ابی حنیفة لها التسعة لا غیر اذاکانت قیمة التسعة عشرة دراهم ، ولو کانت الثیاب احد عشر قال محمد یعطیها عشر منها ای عشرة شاء وفی قیاس قول ابی حنیفة : ان کان مهر مثلها مثل العشرة اذا عزل اخسها یعزل الاخس ولها الباقی لاغیر وان کان مثل العشرة واذا عزل الاجود فلها العشرة وان کان اکثر اذا عزل الاجود واقل اذا عزل الاخس کان لها مهر المثل کما لو تزوج علی هذا العبد اوعلی هذا العبد واحدهما اوکس والآخرارفع، والفتوی علی قول ابی حنیفة ۔فتاوی خانیة ۳۷٦/۱ زکریامثله فی التصحیح للقاسم ۳۳۰ بیروت

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله حکم مهر المثل هذاقوله ، وعندهما لها الاقل ، والمتون علی قول الامام رجح فی التحریر قولهما ۔شامی ۲٦۷/٤ زکریا

باب نکاح الرقیق

باندی سے عزل کرنے کی اجازت

اگر کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت مولی کے اختیار میں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ باندی کے اختیار میں ہے۔

والاذن فی العزل لمولی الامة وقالا: الیها ۔الاختیار ۱۲٤/۳ بیروت

اس مسئلہ میں صاحبینؒ سے جو اختلاف مروی ہے وہ انکی ایک روایت سے ورنہ ظاہر الروایۃ میں تینوں ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ عزل کی اجازت کا حق مولی کو ہی ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والاذن فی العزل..... لمولی الامة لا لها ۔قوله لمولی الامة :ولو مدبرة او ام ولد وهذا ظاهر الروایة عن الثلاثة لان حقها فی الوطء قد تأدی بالجماع واما سفح الماء ففائدته الولد والحق فیه للمولی فاعتبر اذنه فی اسقاطه فاذا اذن فلا کراهة فی العزل عند عامة العلماء وهو الصحیح ... وعنهما ان الاذن لها و فی القهستانی أن للسید العزل عن امته بلاخلاف ۔شامی ۳۳٤/٤ زکریا

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وجه ظاهر الروایة ان العزل یخل بمقصود الولد وهو حق المولی فیعتبر رضاه ۔هدایة ۳٦۱/۲ بلال

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کا حق تو صرف وطی میں تھا جو جماع کے ذریعہ ادا ہو گیا اور عزل میں مولی کا حق ہے اس لیے کہ اس سے تولید کے مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے جو مولی کا حق ہے، لہٰذا مولی کی اجازت کا اعتبار ہوگا۔

باب نکاح اهل الشرک

بحالت کفر غیر اسلامی نکاح کا حکم اسلام کے بعد

اگر کافر نے کسی کافرہ عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کیا یا وہ کسی کافر کی عدت میں تھی

اوراس سے نکاح کیا اور یہ ان کے دین میں جائز تھا پھر دونوں مسلمان ہوگئے تو امام صاحبؒ فرما تے ہیں کہ دونوں کو نکاح سابقہ پر باقی رکھا جائے گا۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر عدت میں نکاح کیا ہے تو وہ فاسد ہوگا۔

وان تزوجها بغير شهود أو فی عدة كافرآخر جاز ان دانوه ولو أسلما اقرا عليه وقالا: اذاتزوجها فی العدة فاسد ۔الاختيار ۱۲۵/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أن الحرمة لايمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لايخاطبون بحقوقه ولا وجه الی ايجاب العدة حقا للزوج لانه لايعتقد بخلاف ماذا كانت تحت مسلم لانه يعتقده واذا صح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء و الشهادة ليست شرطا فيها و كذا العدة لاتنافيها كالمنكوحةاذا وطئت بشبهة ۔ هداية ۳٦٤/۲ بلال

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عدت کی وجہ سے حرمت نکاح کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو شارع کا حق بن کر ثابت ہوگی یا شوہر کا حق بن کر؛ اور یہ دونوں صورتیں ممکن نہیں ،شارع کا حق بنا کر ثابت کرنا تو اس لیے ممکن نہیں کہ کفار حقوق شرع کے مخاطب نہیں ہیں اور شوہر کا حق بنا کر عدت واجب کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ شوہر وجوب عدت کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا لہٰذا جب دونوں صورتیں وجوب عدت کی ممکن نہیں تو ایک کافر کا نکاح دوسرے کافر کی معتدہ سے صحیح ہوجائے گا اور جب نکاح صحیح ہوگیا تو حالت مرافعہ اوراسلام قبول کرنے کی حالت حالتِ بقاء ہے اور حالتِ بقاء میں شہادت شرط نہیں ہے،اسی طرح عدت بقاء کے منافی نہیں ہے،مثلاً کسی شخص کی منکوحہ سے یہ سمجھ کر نکاح کرلیا کہ اس کا شوہر مرگیا ہے اور وطی بھی کرلی گئی ہے،اس کے بعد معلوم ہوا کہ وہ زندہ ہے تو نکاح اول کے باقی رہنے کے باوجود عدت واجب ہوگی،پس ثابت ہوگیا کہ عدت بقاء نکاح کے منافی نہیں ہے۔

اس کے برخلاف کوئی ذمیہ کتابیہ کسی مسلمان کے نکاح میں تھی پھر مسلمان نے اس کو طلاق دے دی تو اس کتابیہ پر شوہر کا حق بن کر عدت واجب ہوگی،اس لیے کہ مسلمان وجوب عدت کا

معتقد ہے لہٰذا عدت میں اس کتابیہ کا نکاح درست نہیں ہوگا۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

واذا تزوج كافر بلاشهود أو فی عدة كافر آخر ..... والحال ان ذلك جائز فی دينهم ..... ثم أسلما أقرا أی تركا عليه أی علی ذلك النكاح ولم يجدد عند الامام وهو الصحيح الخ ـمجمع الانهر ۵۴۳/۱ كوئٹه

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

وفی المضمرات والصحيح قول ابی حنيفة ـالدرالمنتقی ۵۴۳/۱ كوئٹه

فتاوی ہندیہ میں ہے:

اذاتزوج الكافر فی عدة كافر وذا فی دينهم جائز ثم أسلما أقرا عليه هذا قول أبی حنيفة كذا فی الهداية وقال أبويوسف ومحمد لايقران عليه والصحيح قول ابی حنيفة كذا فی المضمرات ـفتاوی عالمگيری ۳۳۷/۱ زكريا

عورت اسلام قبول کرے تو

اگر عورت اسلام لے آئی اور اس کا شوہر کافر ہے تو قاضی شوہر پر اسلام پیش کرے گا اگر وہ مسلمان ہوگیا تو عورت اس کے نکاح میں رہے گی اور اگر شوہر نے اسلام لانے سے انکار کردیا تو قاضی دونوں میں تفریق کردے گا اور یہ تفریق طرفینؒ کے نزدیک طلاق ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ طلاق نہیں ہے (فسخ ہے)۔

وإذا أسلمت امرأة الكافر عرض عليه الاسلام فان أسلم فهی امرأته وإلا فرق بينهما وتكون الفرقة طلاقا وقال أبويوسف لا تكون طلاقا ـ الاختيار ۱۲۶/۳ بيروت

اس مسئلہ میں طرفینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولها ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضی منابه فی الشريح كما فی الجب والعنة ـهدايه ۲-۳۶۶.

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر اسلام لانے سے انکار کرنے کی بناء پر امساک بالمعروف سے رک گیا حالاں کہ وہ اسلام قبول کر کے امساک بالمعروف پر قادر تھا اور شریعت کا یہ ضابطہ ہے کہ اگر

شوہر امساک بالمعروف سے رک جائے تو قاضی تسریح بالاحسان میں شوہر کے قائم مقام ہوگا اور تسریح طلاق کو کہتے ہیں، لہٰذا قاضی کی یہ تفریق طلاق کہلائے گی جب کہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں عورت کے مطالبہ پر قاضی تفریق کردیتا ہے اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی تفریق طلاق سمجھی جائے گی۔علامہ شامی فرماتے ہیں۔

ولو اسلم الزوج وهی مجوسية فتهودت او تنصرت بقی نكاحها كما لو كانت فی الابتداء كذلك لانها كتابية مآلا والتفريق بينهما طلاق ينقص العدد لو أبی، لا لو أبت لان الطلاق لايكون من النساء .قوله طلاق ينقص العدد اشار الی ان المراد بالطلاق حقيقته لاالفسخ ـشامی ٣٦٠/٤زكريا

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

فان ابی الزوج الكافر عن الاسلام فالفرقة طلاق ولو كان الزوج صغيرا عند الطرفين حتی ينقضی به عدد الطلاق وبه يفتی كمافی المطلب وعليه النفقة والسكنی مادامت فی العدة لان الفرقة جاء ت بسبب من جهة الزوج وهو اباء ه عن الاسلام وذلك منه تفويت الامساك بالمعروف فتعين التسريح بالاحسان ، والاحسان بالتسريح ان يوفيها مهرها ونفقة عدتها كمافی المبسوط ـمجمع الانهر ٥٤٥/١ كوئٹه

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قوله وكان ذلك طلاقا عندابی حنيفة ومحمد قال الاسبيجابی وقال ابويوسف هی فرقة بغير طلاق والصحيح قولهما وعليه المشايخ المذكورون قبله (أی اصحاب المتون الامام المحبوبی النسفی والموصلی وصدرالشريعة) التصحيح والترجيح ٣٣٢بيروت

دار الحرب سے ھجرت کرکے آنے والی عورت سے نکاح

اگر عورت دارالحرب سے دارالاسلام ہجرت کرکے آئی تو اس مہاجرہ عورت سے امام صاحب کے نزدیک نکاح کرنا جائز ہے اور اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔صاحبینؒ فرماتے ہیں اس پر عدت واجب ہوگی۔

واذا خرجت المرأة إلينا مهاجرة لاعدة عليها و قالا عليها العدة. الاختيار ۱۲۷/۳ بيروت

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أنها أثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولاخطر لملك الحربی ولهذا لاتجب العدة على المسبية ۔ هداية :۲-۳٦۷.

امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عدت نکاحِ سابق کا اثر ہے جو ملک نکاح کے احترام کو ظاہر کرنے کے لیے واجب ہوتی ہے اور حربی مرد کی ملک نکاح کا کوئی احترام نہیں ہے، لہٰذا اس مہاجرہ پر عدت واجب نہیں ہوگی اور چوں کہ حربی کی ملک نکاح کا کوئی احترام نہیں ہے اسی لیے بالاتفاق اس عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی جو قید کی گئی ہے۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا خرجت المرأة الينا مهاجرة من دارالكفر جاز ان تتزوج حالا و لا عدة عليها عند ابی حنيفة لقوله تعالى "ولاتمسكوابعصم الكوافر "وفی لزوم العدة عليها تمسك بعصمته ...... قال فی التصحيح والصحيح قوله واعتمده المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشريعة ۔اللباب ۲۸/۳.

علامہ غنیمی نے ایک اور دلیل دی ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آیت کریمہ میں مسلمانوں کو زوج کافر کی عصمت کی وجہ سے نکاح مہاجرہ سے باز رہنے سے منع فرمایا گیا ہے(گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بلا عدت ان سے نکاح کرنا جائز ہے)لہذا جو شخص عدت کے انتظار کی وجہ سے نکاح کرنے سے باز رہا تو اس نے منہی عنہ تمسک کا ارتکاب کیا جو کہ درست نہیں لہٰذا بلا عدت کے نکاح جائز ہے، تبیین ، بحرالرائق وغیرہ میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔تبیین ۶۲۱/۲ زکریا، بحرالرائق ۲۳۷/۳ زکریا

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذاخرجت المرأة الينا مهاجرة جاز ان تتزوج ولاعدة عليها عند ابی حنيفة قال الشيخ جمال الاسلام فی شرحه وقالا عليها العدة والصحيح قوله واعتمده المذكورون

قبل (أی اصحاب المتون)التصحیح والترجیح ۳۳۳.

زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو

اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہوگیا تو شیخینؒ کے نزدیک دونوں میں بغیر طلاق کے فرقت واقع ہوجائے گی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہے تو یہ طلاق ہے.

واذا ارتد احدالزوجین وقعت الفرقة بغیر طلاق وقال محمد ان کان المرتد الزوج فھی طلاق ـ الاختیار ۱۲۷/۳ بیروت

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ووجھه ان الردة منافیة للنکاح لکونھا منافیة للعصمة والطلاق رافع فتعذرأن تجعل طلاقا ـ ھدایة :۲-۳۶۷.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد نکاح کے منافی ہے کیوں کہ ارتداد عصمت نفس اور عصمت مال کو ختم کر دیتا ہے چناں چہ مرتد کی جان اور مال مباح ہوجاتی ہے اوراس کی ملک اور نکاح باطل ہوجاتی ہے، گویا اس کے جان اور مال کا احترام ختم ہوجاتا ہے اور ردت کو طلاق قرار دینا احترام کی دلیل ہے لہٰذا ردت اور طلاق دونوں ایک دوسرے کے منافی ہے، اس لیے بغیر طلاق کے نکاح فسخ ہوجائے گا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

ولو ارتد احدھما فسخ فی الحال یعنی فلا یتوقف علی مضی ثلاثة قروء فی المدخول بھا ولاعلی قضاء القاضی لان وجود المنافی یوجبه کالمحرمیة بخلاف الاسلام لانه غیر مناف للعصمة ،اطلقه فشمل ارتدادالمرأة وھو الظاھر الروایة وبعض مشایخ بلخ ومشایخ سمرقند افتوا بعدم الفرقة بردتھا حسما لباب المعصیة والحیلة للخلاص منه وعامة مشایخ بخاری افتوا بالفرقة لکنھا تجبر علی الاسلام والنکاح مع زوجھا الاول لان الحسم یحصل بھذا الجبر فلا ضرورة الی اسقاط اعتبارالمنافی ....وصحح فی المحیط والخزانة ظاھر الروایة من وقوع الفرقة والجبر علی تجدید النکاح من الاول وعدم تزوجھابغیره بعد اسلامھا وقال الولوالجی وعلیه الفتوی ـ

البحرالرائق ۳۷۳/۳۔۳۷۵زکریا ومثلہ فی التبیین ۶۲۲/۲زکریا ومجمع الانہر ۵۴۷/۱ کوئٹہ والدرالمنتقی ۵۴۷/۱ کوئٹہ

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایت کے مطابق کسی ایک کے مرتد ہونے کی وجہ سے فرقت واقع ہوجائے گی اس لیے کہ ردت نکاح کے منافی امر ہے اگر چہ بعض مشائخ بلخ اور مشائخ سمرقند معصیت کے باب کو بند کرنے کے لیے اور شوہر سے خلاصی کے حیلے کو بند کرنے کے لیے عدم فرقت کا فتوی دیا ہے۔

لیکن بخاری کے اکثر مشائخ فرقت کا ہی فتوی دیتے تھے البتہ اس پر اسلام لانے اور شوہر اول سے ہی نکاح کرنے پر جبر کیا جائے گا۔اور علما نے اسی کی تصحیح فرمائی ہے اور مفتی بہ قرار دیا ہے اس لیے کہ معصیت اور حیلہ کے باب پر پابندی تو مذکورہ بالا جبر سے بھی حاصل ہوجاتی ہے اس لیے کہ انتہاء جب اسلام لانے اور شوہر اول سے نکاح پر جبر کیا جائے گا تو کوئی بھی اس کی معصیت اور حیلے کی راہ کو اختیار نہیں کرے گا، لہٰذا عدم فرقت کا فتوی دے کر منافی کے اعتبار کے اسقاط کی کوئی ضرورت نہیں رہی لہٰذا فرقت کا ہی فتوی دیا جائے گا۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام والعیاذ باللہ وقعت الفرقۃ بینھما بغیر طلاق قال فی الھدایۃ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ...واعتمد قولھما المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعۃ ۔ اللباب ۲۸/۳ مکتبہ علمیہ

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

قولہ واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت البینونۃ بینھما فرقۃ بغیر طلاق قال فی الھدایۃ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف .... واعتمد قولھما الائمۃ المذکورون اولا (أی اصحاب المتون)التصحیح والترجیح ۳۳۳ بیروت

شوہر کو جنون ، جذام وغیرہ امراض ہو تو خیار فرقت

اگر شوہر کو جنون، جذام یا برص وغیرہ کی بیماری ہو تو شیخینؒ کے نزدیک عورت کو خیار نہیں ملے

گا، امام محمدؒ کے نزدیک عورت کو خیار ملے گا۔

واذا کان بالزوج جنون أو جذام أو برص فلا خیار للمرأة عند أبی حنیفة و أبی یوسف وقال محمد لها الخیار ۔ قدوری ٤٨٦،الاختیار ١٢٨/٣ بیروت۔

اس مسئلہ میں شیخینؒ کا قول راجح ہے:

ولهما ان الاصل عدم الخیار لما فیه من ابطال حق الزوج وإنما یثبت فی الجب والعنة لانهما یخلان بالمقصود المشروع له النکاح وهذه العیوب غیر مخلة به فافترقا۔ هدایة ٤٢٧/٢ بلال

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کو خیار نہ ملے کیوں کہ عورت کو فسخ نکاح کا خیار دینے میں شوہر کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے اور رہا مقطوع الذکر اور عنین کی عورت کو خیار ملنے کا مسئلہ تو اس لیے کہ یہ دونوں نکاح کے مقصود شرعی یعنی وطی کو فوت کر دیتے ہیں اور برص وغیرہ عیوب بالکلیہ اس مقصد کو فوت نہیں کرتے پس دونوں عیوب میں فرق ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

فتاوی سراجیہ میں ہے:

اذاکان بالزوج جنون او جذام او برص فلیس للمرأة خیار ۔ فتاوی سراجیه ٢٠٤ زمزم افریقه

علامہ صاغرجی فرماتے ہیں:

اذاکان بالرجل جنون او جذام او برص ،فلاخیار للمرأة لانها امور ظاهرة یمکنها الاطلاق علیها قبل اجراء العقد ـالفقه الحنفی وادلته ١٧٧/٢ مکتبة الشیخ دیوبند

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

أما العیوب الاخری من جنون او جذام او برص او رتق او قرن فلا فسخ للزواج بسببها ان کان بالزوجة ولا ان کانت بالزوج ولاخیار للآخربها وهذاهو الصحیح عندابی حنیفة ـ الفقه الاسلامی وادلته ٤٩٤/٧ مکتبة الهدی دیوبند

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

اذاکان بالزوج جنون او جذام اوبرص فلاخیار للمرأة عندابی حنیفة و ابی یوسف ،قال الامام بهاء الدین فی شرحه لهذا الکتاب وقال محمد یفسخ بالجنون والجذام والبرص فی الزوج والصحیح قول ابی حنیفة وابی یوسف و علیه مشی المحبوبی والنسفی والموصلی وصدرالشریعة.التصحیح ۳۳۲

کتاب الرضاع

مدت رضاعت

مدت رضاعت امام صاحب کے نزدیک تیس مہینہ ہیں اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدت رضاعت دوسال ہے۔

ومدة الرضاع عند ابی حنیفة ثلاثون شهرا وعندهما سنتان.(قدوری : ٤٩٢ بشری، الاختیار :٣/ ١٣٢ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے۔علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وفی فتح القدیر: الأصح قولهما من الاقتصار علی الحولین فی حق التحریم ایضا وبه أخذ الطحاوی ومراده بالنظر الی الدلیل بحسب ظنه والا فالمذهب للامام الأعظم وإن لم یظهر دلیله لوجوب العمل علی المقلد بقول المجتهد من غیر نظر فی الدلیل........ ولا یخفی قوة دلیلهما فان قوله تعالی " والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن أراد أن یتم الرضاعة" (البقرة ٢٣٣) یدل علی أنه لارضاع بعد التمام (البحر الرائق :٣٤٤/٣ زکریا)

شیخ وھبہ زحیلی فرماتے ہیں:

والتزم الشافعیة والحنابلة وأبو یوسف ومحمد بظاهر هذه الأدلة فشرطوا أن یکون الرضاع فی مدة الحولین الأولین من العمر بالأشهر القمریة......... هذا الرأی هوالراجح لقوة الادلة التی استند الیها.(الفقه الاسلامی وادلته :٦٧١/٧ مکتبة الهدی دیوبند، مجمع الأنهر :٥٥٢/١ کوئٹه، الدر المنتقی :٥٥٢/١)

خلاصہ یہ کہ فقہا نے صاحبین کے دلائل قوی ہونے کی وجہ سے ان کے قول کو مفتی بہ قرار دیا

ہے۔

عورت کا دودھ ملا ہوا کھانا کھانے سے رضاعت

اگر دودھ کھانے میں مل گیا تو امام صاحب کے نزدیک اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی اگر چہ دودھ غالب ہو، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو جائیگی۔

واذا اختلط بالطعام لم يتعلق به التحريم وان كان اللبن غالبا عند ابى حنيفة وقالا يتعلق به التحريم. (قدورى: ٤٩٤ بشرى، الاختيار: ١٣٤/٣)

توضیح: اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف اس وقت ہے جب دودھ غالب ہو اور آگ پر پکایا نہ گیا ہو اور کھانا وہ ہو جو کھایا جاتا ہو اور از قبیل مشروب نہ ہو، لہٰذا اگر آگ پر پکایا گیا تو بالاتفاق اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر کھانا اتنا پتلا ہے جو پیا جاتا ہے تو بالاتفاق غلبہ کا اعتبار کیا جائے گا اور جو غالب ہوگا اس کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

والخلاف مقيد بالذى لم تمسه النار فاذا طبخ فلا تحريم مطلقا اتفاقا وبما اذا كان الطعام ثخينا، أما اذا كان رقيقا يشرب اعتبرت الغلبة اتفاقا. (شامى: ٤١٢/٤ زكريا)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

واللبن المخلوط بالطعام لايحرم أطلقه فأفاد أنه لافرق بين كون اللبن غالبا بحيث يتقاطرعند رفع اللقمة أولاعند أبى حنيفة وهو الصحيح مطبوخا أولا ، لأن الطعام أصل واللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذى وهومناط التحريم ولأن الغلبة انما تعتبر حالة الوصول إلى المعدة وفى تلك الحالة الطعام غالب۔ (البحر الرائق: ٣٩٧/٣ زكريا)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابى حنفية ان الطعام أصل واللبن تابع له فى حق المقصود فصار كالمغلوب ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح لأن التغذى بالطعام اذهو الأصل(هدايه:٢-٣٧١.

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مقصود یعنی غذائیت حاصل کرنے میں کھانا اصل ہے اور دودھ

تابع ہے لہٰذا حصول مقصد میں دودھ مغلوب ہو گیا اگر چہ حقیقت میں غالب ہو اور بقول ابن نجیم کے ایک وجہ یہ ہے کہ غلبہ کا اعتبار کسی بھی چیز کے معدہ میں پہنچنے کے وقت ہوتا ہے اور اس حالت میں کھانا ہی غالب ہوتا ہے لہٰذا اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔

علامہ غنیمی فرماتے ہیں:

واذا اختلط اللبن بالطعام لم یتعلق به التحریم وان کان اللبن غالبا علی الطعام عند ابی حنیفة وقالا اذا کان اللبن غالبا تعلق به التحریم........ وقد رجحوا دلیل الإمام و مشی علی قوله المحبوبی والنسفی وصدر الشریعة کذا فی التصحیح(الباب :۳/ ۳٤ مکتبه علمیه بیروت، التصحیح والترجیح :۳۳۷)

دو عورتوں کے مخلوط دودھ سے رضاعت کا حکم

اگر دو عورتوں کا دودھ مخلوط ہو گیا تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس کا دودھ غالب ہوگا اس کے ساتھ حرمت رضاعت ثابت ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔

واذا اختلط لبن امرأتین یتعلق التحریم باکثرهما عند ابی یوسفؒ وقال محمدؒ یتعلق بهما التحریم.(قدوری :٤٩٤ بشری، الاختیار :۱۳٤/۳ بیروت)

نوٹ: اس مسئلہ میں امام صاحب سے دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت امام ابو یوسف کے قول کے موافق اور دوسری امام محمد کے قول کے موافق۔(مجمع الانھر :۱/۵۵۷ کوئٹہ)

اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأن الجنس لایغلب الجنس فان الشی لایصیر مستهلکا فی جنسه لاتحاد المقصود وعن ابی حنیفة فی هذا روایتان۔ (هدایه:۲-۳۷۱.

امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جنس اپنی جنس پر غلاب نہیں آتی کیونکہ غلبہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ شئ مغلوب معدوم ہو جائے اور شیئ اپنی جنس سے ملکر معدوم نہیں ہوتی بلکہ اس میں اضافہ ہوتا ہے اس لئے کہ دونوں کا مقصد ایک ہوتا ہے لہٰذا جب شیئ اپنی جنس میں ملکر معدم نہیں ہوئی تو ان میں سے

کوئی کسی کے تابع نہیں ہوگا اور جب ایک دوسری کے تابع نہیں تو تحریم دونوں کے ساتھ ثابت ہوگی۔

علامہ تمرتاشی اور حصکفی فرماتے ہیں:

وعلق محمد الحرمة بالمرأتین مطلقا قیل وهو الأصح ،قوله قیل وهو الأصح: قال فی البحروهو روایة عن ابی حنیفة قال فی الغایة وهو أظهر وأحوط وفی شرح المجمع قیل انه الأصح وفی الشرنبلالیة : ورجح بعض المشایخ قول محمد والیه مال صاحب الهدایة لتأخیره دلیل محمد کما فی الفتح۔(شامی :٤/ ٤١٢ زکریا،البحر الرائق :٣/ ٣٩٨ زکریا، التبیین :٦٣٩/٢ زکریا، مجمع الأنهر مع الدر المنتقی :٥٥٧/١ کوئٹه)

کتاب الطلاق

حاملہ کو طلاق سنت

حاملہ کو سنت طریقہ پر تین طلاق دینے کا طریقہ شیخین کے نزدیک یہ ہے کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک ماہ کا فصل کرے، امام محمد فرماتے ہیں کہ صرف ایک طلاق دے کر وضع حمل کا انتظار کرے۔

ویطلقها (ای الحامل) للسنة ثلاثا یفصل بین کل تطلیقتین بشهر عند ابی حنیفة وأبی یوسف وقال محمد لا یطلقها للسنة الاواحدة۔ (قدوری: ٤٩٨ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما أن الاباحة لعلة الحاجة والشهر دلیلها کما فی حق الآئسة و الصغیرة وهذا لانه زمان تجدد الرغبة علی ما علیه الجبلة السلیمة فصلح علما ودلیلا۔ (هدایه:٢-٣٧٥.

شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی اباحت حاجت کی وجہ سے ہے اور مہینہ دلیل حاجت ہے جیسا کہ آئسہ اور صغیرہ کے حق میں اور حاملہ کے حق میں بھی، اس لئے کہ مہینہ فطرت سلیمہ کے مطابق تجدد رغبت کا زمانہ ہے لہٰذا جب مہینہ حاملہ کے حق میں بھی دلیل حاجت ہے تو حکم کا مدار بھی اسی پر

ہوگا اس لئے کہ حکم دلیل حاجت پر دائر ہوتا ہے، نہ کہ حقیقی حاجت پر اور دلیل حاجت یعنی مہینہ حاملہ کے حق میں بھی موجود ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی متفرق طور پر تین ماہ میں تین طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی ثلاثة اشهر فی حق غیرها حسن و سنی، قوله فی حق غیرها أی فی حق من بلغت بالسن ولم تر دما أو كانت حاملا أو صغيرة لم تبلغ تسع سنين على المختار. (شامی: ٤٣٣/٤ زكريا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

ويطلقها للسنة ثلاثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند ابی حنيفة وابی يوسف و قال محمد لايطلقها للسنة الاواحدة واعتمد قولهما المحبوبی والنسفی والموصلی وغيرهم۔ (التصحيح والترجيح :٣٣٩ بيروت، اللباب ٣٩/٣ مكتبة العلمية بيروت،فتاوی سراجية :٢١٤ زم زم افريقه)

عدد طلاق میں غایت و مغیّا کا حکم

اگر کہا کہ تو ایک سے دو تک طلاق والی ہے یا ایک سے دو کے درمیان طلاق والی ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی اور کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک سے تین کے درمیان تو دو طلاق واقع ہوگی، یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے۔صاحبین فرماتے ہیں: کہ پہلی صورت میں دو طلاق اور دوسری میں تین طلاق واقع ہوگی؛ امام زفر کے نزدیک پہلی میں کچھ واقع نہیں ہوگا اور دوسری میں ایک طلاق واقع ہوگی۔

ولو قال انت طالق من واحدة الى ثلاث يقع ثنتان والى ثنتان تقع واحدة وقالا يقع فى الأولى ثلاث وفى الثانية ثنتان(الاختيار :١٤٣/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

و لأبی حنيفة أن المراد به الأكثر من الأقل والأقل من الأكثر فإنهم يقولون سنی من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ويريدون به ماذكرناه وارادة الكل فيما

طـریقه طریق الإباحة کما ذکرنا والأصل فی الطلاق هو الحظر ثم الغایة الأولی لا بد أن تکون موجودة لترتب علیها الثانیة ووجودها بوقوعها۔(هدایه:۳۸۱/۲)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اگر غایتین میں دو عدد ذکر کیے جائیں تو اس کی دو صورتیں ہیں :ایک یہ کہ دونوں کے درمیان کوئی عدد ہوگا یا نہیں اگر ہے تو اس میں اقل سے اکثر مراد لیا جاتا ہے اور اگر درمیان میں کوئی عدد نہیں ہے تو اکثر سے اقل مراد لیا جاتا ہے، پہلی صورت میں دو مراد لیا جائے گا۔اس لیے کہ وہ اقل (یعنی ایک) سے زیادہ ہے تو اس میں دو طلاقیں واقع ہوگی، اور دوسری میں اکثر دو ہے اس سے کم ایک ہے لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگی، جیسے لوگ اپنی عمر بتلاتے ہوئے کہتے ہیں: سنـی مـن ستین الی سبعین یا مابین ستین الی سبعین **اوراس سے مراد** الاکثر من الاقل اور الأقل من الأکثر **ہوتا ہے۔**

و یقـع بـقـولـه من واحدة إلی ثنتین أو ما بین واحدة إلی ثنتین واحدة و بقوله من واحـدة أو ما بین واحدة إلی ثلاث ثنتان ، الأصل فیما أصله الحظر دخول الغایة الأولی فقط عند الإمام و فیما مرجعه الإباحة کخذ من مالی من مائة إلی ألف الغایتین اتفاقا .

قـولـه : عـنـد الإمـام ، و قـالا بـدخـول الغایتین ، فیقع فی الأولی ثنتان و فی الثانیة ثـلاث، وقال زفر لا یقع فی الأولی شئ و یقع فی الثانیة واحدة وهو القیاس لعدم دخول الـغایتین فی المحدود کبعتك من هذا الحائط إلی هذا الحائط، و قول الثلاثة استحسان بـالعرف ، وهو أن هذا الکلام متی ذکر فی العرف وکان بین الغایتین عدد یراد به الأکثر من الأقل و الأقل من الأکثر کقولك سنی من ستین إلی سبعین ، أی أکثر من ستین وأقل مـن سبـعیـن فـفـی نحو طالق من واحدة إلی ثنتین انتفی ذلك العرف عند الامام فوجب اعـمـال طالق فوقع به واحدة و یدخل الکل فیما أصله الإباحة کخذ من مالی من درهم إلـی درهـمین ، أما ما أصله الحظر فلا، فإن حظره قرینة علی عدم إرادة الکل إلا أن الغایة الأولـی دخـلـت ضـرورة إذ لا بد من وجودها لیترتب علیها الطلقةالثانیة ، إذ لا ثانیة بلا أولـی، بخلاف الغایة الثانیة وهی ثلاث فإنه یصح وقوع الثانیة بلا ثالثة أما فی صورة من واحدة إلی ثنتین فلا حاجة إلی إدخالها لعدم الضرورة المذکورة و تمام تقریره فی الفتح

، شامی : ٤ – ٤٧٥/٤٧٦)

شامی کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ امام زفر کا قول قیاس ہے اور ائمہ ثلاثہ کا قول (مع الاختلاف بینہم) استحسان بالعرف ہے۔ اور امام صاحب کے بقول عرف یہ ہے کہ یہاں مباح امور میں تو کل یعنی غایت ومغیا شامل ہوں گے، اور محظورات میں غایتِ اولی شامل ہوگی اور آخری غایت شامل نہ ہوگی۔ اس اعتبار سے طلاق میں غایت اولی شامل ہوگی اور آخری غایت شامل نہ ہوگی۔

فإنه لو قال أنت طالق من واحدة إلى ثلاث لم تقع الثالثة عند الإمام ط. (شامی : ٤ – ٤٣٢)

انت طالق فی غد

اگر کہا "أنت طالق فی غد" تجھے آئندہ کل طلاق اور کہے کہ میں نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی ہے تو امام صاحب کے نزدیک قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی صاحبین فرماتے ہیں کہ قضاء خاص طور پر تصدیق نہیں کی جائے گی

ولو قال : فی غد صحت قضاء ایضا..... وقالا هو والأول (أی انت طالق غدا) سواء (الاختيار:١٤٣/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنيفة أنه نوى حقيقة كلامه لأن كلمة فی للظرف والظرفية لا تقتضی الاستيعاب وتعين الجزء الأول ضرورة عدم المزاحم فاذا عين آخر النهار كان التعين القصدی أولى بالاعتبار من الضروری بخلاف قوله غدا لانه يقتضی الاستيعاب حيث وصفها بهذه الصفة مضافا الى جميع الغد.(هداية:٢-٣٨٢.

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ "فی" ظرف کے لئے آتا ہے اور ظرف استیعاب مظروف کا تقاضہ نہیں کرتا بلکہ مظروف کبھی ظرف کے اجزا میں سے کسی جز میں پایا جاتا ہے اور کبھی ظرف مظروف کا استیعاب بھی کر لیتا ہے۔ پس اس کا کلام دنوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا جب اس میں ایک احتمال کی نیت کی تو گویا اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی لہٰذا قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر کوئی نیت نہ ہوتی تو جزءِ اول مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے ضرورۃً متعین ہو جاتا؛ لیکن

جب اس نے آخر نہار کو متعین کرلیا تو تعین قصدی ہوئی اور تعیین قصدی تعین ضروری سے اولی ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

قال 'انت طالق غدا وفی غد" یقع عند الصبح وان نوی الوقوع وقت العصر صحت دیانة وفی الثانی قضاءً ایضا خلافا لهما (القول المقدم فیه راجح حسب تصریح المصنف والشامی کلیهما به) (ملتقی الابحر :۲۰/۲ کوئٹه)

انت طالق اذا لم اطلقک أو اذا مالم اطلقک

اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا "انت طالق اذا لم اطلقك أو اذا مالم اطلقك "یعنی تو طلاق والی ہے جب میں تجھے طلاق نہ دوں، تو جب تک شوہر نہ مرجائے امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ جیسے ہی شوہر خاموش ہوگا تو طلاق واقع ہوجائے گی،

ولوقال .... اذا لم اطلقك أواذا مالم اطلقك لم تطلق حتی تموت وقالا هما بمعنی متی (أی طلقت اذا سکت)(الاختیار : ۳/ ۱٤٤ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ نے تو امام صاحب کا قول راجح قرار دیا ہے، البتہ علامہ شامیؒ نے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة أنه یستعمل فی الشرط ایضا قال قائلهم شعر" واستغن ما اغناك ربك بالغنی واذا تصبك خاصة فتجمل" فانه ارید به الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك والاحتمال۔هدایة:۲-۳۸۳.

مام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "اذا" وقت کے علاوہ شرط کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور دلیل یہ شعر ہے

واستغن ما اغناك ربك بالغنی   واذا تصبك خاصة فتجمل

بے پرواہی رکھ جب تک تجھ کو تیرے رب نے غنی بنایا ہے مالداری کے ساتھ، اور اگر تجھ کو تنگ دستی لاحق ہوتو تو صبر جمیل اختیار کر۔

اس شعر میں 'اذا' شرط کے لئے ہے۔

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کے نزدیک 'اذا' شرط کے لئے بھی آتا ہے اور ظرف اور وقت کے

لئے بھی آتا ہے جیسا کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں پس اگر شرط کا معنی مراد لیا جائے تو فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر 'اذا' کو وقت کے معنی میں لیا جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی، پس وقوع طلاق میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی، لہٰذا فی الحال طلاق واقع نہیں ہوگی، ہاں اگر شوہر نے اس سے وقت کی نیت کی ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

واذا ما واذا بلانية مثل إن عنده ومثل متى عندهما. قوله مثل ان عنده أى فلا تطلق عنده مالم يمت أحدهما وتطلق عندهما للحال بسكوته ، والحاصل أن"اذا' عنده هنا حرف لمجرد الشرط لأنها تستعمل ظرفا وحرفا فلا يقع الطلاق للحال بالشك وهذا قول بعض النحاة فى المغنى لكن ذكر أن جمهورهم على انها متضمنة معنى الشرط ولاتخرج عن الظرفية قال فى البحر وهو مرجح لقولهما هنا وقدرجحه فى فتح القدير (شامى : ٤٩٠/٤ زكريا)

علامہ قہستانی نے بھی صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے:

وفى لفظ "اذا' المشترك بين الشرط والوقت عند الكوفية المستعمل مكان متى..... فان نوى الأول يقع آخر العمر وان نوى الثانى يقع حالا بلا خلاف فان لم ينو لا الشرط ولا الوقت فكان الشرطية معنى وحكما فكان حرفا و وقع آخر العمر عند ابى حنيفة لانه لإشتراكه عنده وقع الشك فى وقوعه فلم تطلق واما عندهما فموضوع للوقت ويستعمل للشرط مع الوقت كما ذهب اليه البصرية فتطلق حالا وهذا اقرب الى الصواب كما فى مبسوط ابى اليسر(جامع الرموز :٢ ٥١٤ كراچى)

إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة و واحدة

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة، اس کے بعد عورت گھر میں داخل ہوئی تو امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک دو طلاق واقع ہوگی۔

ولوقال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة، فدخلت وقعت واحدة

وقالا ثنتان۔ (الاختیار :۳ / ۱٤۷ بیروت قدوری : ٥٠٧ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

وتقع واحدة ان قدم الشرط، قوله وتقع واحدة ان قدم الشرط هذا عنده وعندهما ثنتان أيضا ورجحه الكمال وأقره فی البحر.(شامی :٤/٥١٦ زکریا،فی حاشية الطحطاوی علی الدر:٢/١٢٩)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت تقع واحدة وان أُخرالشرط فثنتان اذا قال لها إن دخلت الدار فانت طالق واحدة و واحدة فدخلت تطلق طلقة واحدة ولو أخر الشرط بأن قال انت طالق واحدة و واحدة ان دخلت الدار وهذا عند ابی حنيفة وقالا يقع ثنتان فيهما قال فی فتح القدير قولهما أرجح (البحر الرائق :٣/ ٥١٥،ومثله فی حاشية الشلبی: ٢/٢١٤،)

البتہ صاحب ہدایہ اور علامہ قاسم نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔ علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واعتمد قوله البرهانی والنسفی وغيرهما(التصحيح والترجيح :٣٤٤)

یعنی اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

عورت کو تین مرتبہ اختاری کہنا

اگر عورت سے کہا ''اختاری، اختاری اختاری ''یعنی تو اختیار کر عورت نے کہا میں نے پہلی کو اختیار کیا ، درمیان والی کو اور اخیر والی کو تو امام صاحب کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگی شوہر نیت کا محتاج نہیں ہوگا صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک ہی طلاق واقع ہوگی.

ولوقال لها اختاری، اختاری اختاری..... قالت اخترت الأولی أو الوسطی او الأخيرة فهی ثلاث ولا يحتاج الی نية الزوج وأما قولها الأولی أو الوسطی أو الأخيرة فمذهب أبی حنفية وقالا تقع واحدة (الاختيار : بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن هذا وصف لغو لأنه المجتمع فی الملك لاترتیب فیه كالمجتمع فی المكان والكلام للترتیب والافراد من ضرورته فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی فی حق البناء (هدایه:۲-۳۹۲)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے کلام میں اولی وسطی اور اخیر کا وصف لغو ہے، کیوں کہ شوہر جن تین طلاقوں کا مالک ہے ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی جیسے مکان میں بہت سے لوگ جمع ہوگئے تو ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی ان کے بارے میں اول آخر نہیں کہا جاتا اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں ترتیب نہ ہو اس میں وہ کلام لغو ہو جاتا ہے جو ترتیب کے لئے ہے چنانچہ یہاں الفاظ ترتیب اولی وسطی اور اخیر من حیث الترتیب لغو ہو جائیں گے، اور جب ترتیب لغو ہوگئی تو افراد بھی لغو ہو جائیں گے کیوں کہ ترتیب اصل ہے اور افراد اس کے لوازمات میں سے ہے اور اصل کے لغو ہونے سے بناء خود بخود لغو ہو جاتی ہے لہٰذا جب دونوں لغو ہوگئے تو فقط عورت کا کلام 'اخترت' باقی رہا اور اخترت کہنے سے تین طلاق واقع ہوتی ہے، لہٰذا تین طلاق واقع ہوگی۔

علامہ تمرتاشی حصکفی نے علامہ طحاوی اور مقدسی کے حوالہ سے صاحبین ؒ کے قول کو مفتی بہ اور راجح قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ امام صاحب کے قول کو اصحاب متون اور شارحین نے اختیار کیا ہے لہٰذا علامہ مقدسی کا صاحبین کے قول پر اعتماد ان سے کوئی معارض نہیں ہوگا۔

ولو كررها أی لفظة اختاری ثلاثا بعطف أو غیره فقالت..... اخترت الأولی أو الوسطی أو الاخیرة یقع بلانیة من الزوج لدلالة التكرار ثلاثا وقالا : یقع فی اخترت الأولی الی آخره واحدة بائنة واختاره الطحاوی وأقره الشیخ علی المقدسی وفی الحاوی القدسی وبه نأخذ فقد أفاد أن قولهما هو المفتی به لأن قولهم وبه نأخذ الخ قال الشامی :فقد أفاد : فیه أن قول الامام مشی علیه اصحاب المتون واخر دلیله فی الهدایة فكان هو المرجح عنده علی عادته ، وأطال فی الفتح وغیره فی توجیهه ودفع مایرد علیه، وتبعه فی البحر و النهر فكان فهو المعتمد لأصحاب المتون والشروح فلا یعارضه اعتماد الحاوی القدسی (رد المحتار مع الدر : ٤ / ٥٦٣)

طلقی نفسک واحدة کے جواب میں بیوی نے تین طلاقیں واقع کیں

اگرشوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ طلقی نفسك واحدۃاس نے اپنے آپ پرتین طلاق واقع کیں،توامام صاحب کے نزدیک ایک بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک واقع ہوجائے گی۔

ولو قال لها واحدة (أی طلقی نفسك واحدة) فطلقت ثلاثا لم يقع شيئ عند ابی حنيفة وقالا تقع واحدة.(الاختيار :۳/ ۱۵۳ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے،**صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:**

ولأبی حنيفة أنها اتت بغير ما فوض اليها فكانت مبتدأة وهذا الان الزوج ملكها الواحدة والثلث غير الواحدة لأن الثلث اسم لعدد مركب مجتمع والواحد فرد لاتركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة (هدايه:۲-۳۹۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہےشوہر نے اس کو ایک طلاق کا مالک بنایا تھا اس نے تین دے دی اور تین یہ ایک کا غیر ہے لہٰذا ایک اور تین کے درمیان تضاد ہوا، بناء بریں تین ایک کا غیر ہوا،لہٰذا جب عورت نے سپرد کی ہوئی طلاق کا غیر واقع کیا تو وہ ازسرنو طلاق دینے والی ہوئی اور عورت ابتداء طلاق واقع کرنے کی مالک نہیں ہوئی، جب تک کہ مرد اجازت نہ دے،لہٰذا اس پرکوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

(قال الطحاوی بعد ما أخر دليل الامام) وله انها انت بغيرما فوض اليها لانه ملكها الواحدة والثلاث غير الواحدة (طحطاوی علی الدر :۲/ ۱۴۷ مکتبه اتحاد ديوبند، التبيين :۳/ ۱۰۱ زكريا)

محمود طہماز فرماتے ہیں:

والاصل أن المخالفة فی الوصف لاتبطل الجواب بل يبطل الوصف الذی به المخالفة ويقع على الوجه الذی فوض به بخلاف ماذا كانت المخالفة فی الأصل حيث يبطل التفويض كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلاثا على قول أبی حنيفة (الفقه

الحنفی فی ثوبه الجدید : ۱۸۲/۲ دار القاسم دمشق

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال لها طلقی نفسك ثلاثا فطلقت واحدة وقع واحدة وفی عکسه لا یقع شیئ وعندهما یقع واحدة ،(فالقول المقدم فیه راجح کما صرح الشامی) (ملتقی الابحر ۵۲/۲: کوئٹه)

نیز امام صاحب کے قول کو اصحاب متون نے بھی اختیار کیا ہے۔(کنز الدقائق ۱۴۱ بیروت، الوقایۃ :۸۳/۲ مکتبہ تھانوی دیوبند)

انت طالق کیف شئتِ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا'' انت طالق کیف شئت ''تو طلاق والی ہے جس طرح تو چاہے،تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی،اگر چہ وہ نہ چاہے اور اگر عورت نے ایک بائنہ یا تین طلاق چاہی اور شوہر نے اسکی نیت کی ہے تو واقع ہو جائیگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ جب تک عورت طلاق واقع نہ کرے واقع نہ ہوگی پھر وہ جو چاہے وہ واقع ہوگی، چاہے وہ تین چاہے یا ایک رجعی یا بائن۔

ولوقال لها انت طالق کیف شئت وقعت واحدة رجعیة وان لم تشأ فان شاء ت بائنة أو ثلاثا وقد أراد الزوج ذلك وقع.... وقال ابو یوسف ومحمد لا یقع شیئ مالم توقع المراد فتشاء ثلاثا أو واحدة رجعیة أو بائنة۔(الاختیار :۱۵۳/۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنیفة أن کلمة کیف للاستیصاف یقال کیف اصبحت والتفویض فی وصفه یستدعی وجود أصله و وجود الطلاق بوقوعه۔ (هدایه:۲-۳۹۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ' کیف' طلب وصف کے لئے آتا ہے نہ کہ طلب اصل کے لئے،چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کیف اصبحت یعنی کسی صفت کے ساتھ تو نے صبح کی (تندرستی کے ساتھ یا بیداری کے ساتھ) معلوم ہوا کہ کیف کے ذریعہ وصف طلاق کی تفویض کی گئی ہے اور وصف طلاق میں تفویض اصل طلاق کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور اصل طلاق کا وجود بغیر

وقوع طلاق کے نہیں ہوتا اس لئے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اصل طلاق تو مشیت سے پہلے ہی واقع ہوجائے گی تا کہ اس کے بعد وصف طلاق کو طلب کیا جاسکے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

وابو حنیفة یقول : حقیقة قوله انت طالق، تنجیز لأصل الطلاق جاعلا صفته علی مشیتها ومن ضرورة اثبات أصله اثبات وصف الرجعة فکان فی نفس کلامه هذا مخصصا بعض الأوصاف من عمومها، بقی أی الأمرین أولی؟ تخصیص العام للمحافظة علی حقیقة اللفظ التی هی تنجیز أصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة علی حقیقة العموم والنظرفی الترجیح الاول لان تخصیص العام أغلب من اعتبار المنجر معلقا لانه لایکاد یثبت۔ (فتح القدیر :٩٦/٤ زکریا)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

ولوقال انت طالق کیف شئت فان شاء ت موافقة لنیته رجعیة أو باینة أوثلاثا وقع کذلك.... وکذا یقع رجعیة ان لم تشأ لوجود أصل الطلاق لأن المفوض الیها هو الکیف والوصف وعندهما والائمة الثلاثة لایقع شئ....لکن رجح قول الإمام لأن کیف للإستفهام عن الشیئ ولایتصور تمکن ذلك الا بعد وجودا لأصل (مجمع الأنهر :٢/ ٥٥ کوئٹه)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

لوقال انت طالق کیف شئت طلقت للحال(فتاوی سراجیة: ٢٢١ زم زم افریقه)

علامہ صاغرجی فرماتے ہیں:

ولوقال لها أنت طالق کیف شئت وقعت واحدة رجعیة ان لم تقل شئت (الفقه الحنفی وادلته : ٢٠٩/٢ مکتبة الشیخ دیوبند)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کواختیار کیا ہے۔

کنز الدقائق :٢ ٤ بیروت ، وقایة :٢/ مکتبة تهانوی دیوبند)

طلقی نفسک من ثلث ماشئت

اگرشوہر نے بیوی سے کہا ''طلقی نفسك من ثلث ماشئت ''یعنی تو اپنے نفس کو تین میں

سے جتنی چاہے طلاق دے، تو امام صاحب کے نزدیک اس کو تین سے کم کا اختیار ہوگا؛ تین طلاق کا اختیار نہ ہوگا؛ صاحبین کے نزدیک اس کو تین طلاق دینے کا بھی اختیار ہوگا۔

ولو قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت فليس لها ان تطلق ثلاثا و تطلق ما دونها وقالا : لها أن تطلق ثلاثا إن شاء ت (الاختيار : ۳/ ۱۵۳ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنفية أن كلمة من حقيقة للتبعيض وما للتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدا به ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة او لعموم الصفة وهی المشية حتی لو قال" من شئت " كان علی الخلاف (هدايه:۲-۳۹۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے کلام میں دو لفظ استعمال کئے: من اور ما؛ کلمۂ من' کا حقیقی استعمال تبعیض کے لئے ہوتا ہے اور 'ما' کا تعمیم کے لئے، لہٰذا دونوں پر عمل کیا جائے گا، بایں طور کہ بعض عام دو طلاق کو واقع کر لے یا ایک واقع کر لے الا یہ کہ کسی جگہ تبعیض کے معنی کو چھوڑ نے پر قرینہ موجود ہو وہاں صرف تعمیم کے معنی مراد ہوں گے۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی فرماتے ہیں:

قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت تطلق مادون الثلاث.... لأن من تبعيضية وقالا بيانية فتطلق الثلاث والأول أظهر ،قال الشامی : قوله والأول أظهر لأنه لو كان المراد البيان لكفی قوله طلقنی ماشئت.رد المحتار :۵۸۶/۴۔

قال الطحطاوی : قوله والأول اظهر:لأن من للتبعيض حقيقة إذا دخلت علی ذی أبعاض والطلاق منه وما للعموم وقد امكن العامل بهما بأن يجعل المراد بعضا عاما والثنتان كذلك لانه بالنسبة الی الواحد عام وإلی الثلاث بعض. (طحطاوی علی الدر :۱۱۹/۲ مكتبه اتحاد ديوبند)

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وان قال لها طلقی نفسك من ثلاث ما شئت فلها أن تطلق مادون الثلاث بالاجماع لا الثلاث عند الإمام.... وله أن من للتبعيض ورجحه ابن الكمال فی تحريره

بأن تقدر علی البیان ما شئت مما هو الثلاث وطلقی ما شئت وفیه فالتبعیض مع زیادة الثلاث أظهر (مجمع الانهر: ۲/ ٥٦ کوئٹه)

مرض وفات میں اپنے فعل پر طلاق معلق کرنا

اگر شوہر نے عورت کی طلاق کو اپنے فعل پر معلق کیا اور اس کا فعل مرض میں ہے تو عورت وارث ہوگی اور اگر کسی اجنبی کے فعل کے ساتھ معلق کیا یا آنے والے وقت کے ساتھ معلق کیا بیماری کی حالت میں، جیسے یوں کہے کہ جب آئندہ مہینہ شروع ہوگا تو تجھے طلاق یا فلان گھر میں داخل ہوا تو طلاق یا فلاں نے ظہر کی نماز پڑھی تو طلاق؛ ان صورتوں میں اگر تعلیق اور شرط دونوں بیماری میں ہوں تو وہ وارث ہوگی اور اگر تعلیق صحت میں ہے اور شرط مرض میں تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک وارث نہیں ہوگی، امام زفر کے نزدیک وارث ہوگی اور اگر طلاق کو عورت کے ایسے فعل کے ساتھ معلق کیا جس سے اس کو چارہ ہے تو ہر حال میں وارث ہوگی اور اگر اس سے کوئی چارہ کار نہیں ہے جیسے نماز، رشتہ داروں سے بات چیت کرنا، کھانا کھانا، قرض وصول کرنا تو ان تمام صورتوں میں شیخین کے نزدیک وارث ہوگی۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر یہ تعلیق صحت میں ہو تو وارث نہیں ہوگی۔

ولو علق طلاق امرأته بفعله وفعله فی المرض ورثت وان علقه: اذا جاء رأس الشهر فانت طالق او إن دخل فلان الدار أوصلی الظهر فانت طالق فان کان التعلیق والشرط فی المرض ورثت وان کان التعلیق فی الصحة والشرط فی المرض لم ترث خلافا لزفر وان علقه بفعلها ولها منه بد لم ترث علی کل حال وان لم یکن لها منه بد کالصلاة وکلام الاقارب وأکل الطعام واستیفاء الدین ورثت وقال محمد: اذا کان التعلیق فی صحة لاترث۔ (الاختیار: ۳/ بیروت)

علامہ زیلعی نے اس مسئلہ کی بہترین تفصیل ذکر فرمائی ہے، ان کے بقول اس مسئلہ کی اولاً چار صورتیں ہیں: (۱) تعلیق مجیء وقت پر ہو (۲) یا اجنبی کے فعل پر ہو (۳) یا مرد کے اپنے فعل پر ہو (۴) یا عورت کے فعل پر ہوگی۔

پھر چاروں صورتیں دو قسم پر ہیں: تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں گے یا تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں۔ اس طرح مسئلہ کی کل آٹھ شکلیں ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے پہلی چار صورتوں یعنی:

(۱) تعلیق مجیءوقت پر ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۲) تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۳) تعلیق مجیءوقت پر ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہو

(۴) تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہو

کا حکم یہ ہے کہ پہلی دو صورتوں میں وارث بنے گی اور دوسری دو صورتوں میں وارث نہ بنے گی۔

أما الوجهان الأولان وهو ما إذا علقه بمجيء الزمان أو بفعل الأجنبي فإن كان التعليق والشرط في المرض ورثت للفرار، وإن كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث.

پانچویں اور چھٹی صورت یعنی

(۵) مرد کے اپنے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۶) مرد کے اپنے فعل پر تعلیق ہو تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں

کا حکم یہ ہے کہ بہر صورت عورت وارث ہوگی۔ مرد کو اس فعل سے چارہ ہو یا نہ ہو، اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

وأما الوجه الثالث وهو ما إذا علقه بفعل نفسه فترث كيفما كان إذا وجد الشرط في المرض سواء كان التعليق في الصحة أو في المرض وكان الفعل مما له منه بد أو لا بد منه.

ساتویں اور آٹھویں صورت یعنی

(۷) عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق اور وجود شرط دونوں مرض میں ہوں

(۸) عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں

میں حکم میں فرق کا مدار فعل کی نوعیت پر ہے۔یعنی اگر ان دونوں صورتوں میں وہ فعل ایسا ہے جس کو کرنے میں عورت کو مجبوری نہیں اور چارہ ہے،تو ان صورتوں میں شرط پائے جانے پر عورت وارث نہ ہوگی۔اور اگر ایسا فعل ہے جس کے بغیر عورت کو چارہ نہیں ، جیسے کھانا پینا وغیرہ تو ان صورتوں میں شرط پائے جانے کے باوجود عورت وارث ہوگی۔

البتہ امام محمدؒ کے نزدیک آٹھویں صورت یعنی ''عورت کے فعل پر تعلیق ہو اور تعلیق صحت میں ہو اور وجود شرط مرض میں ہوں''(خواہ فعل سے چارہ ہو یا نہ ہو) میں وارث نہ ہوگی۔

وأما الوجه الرابع وهو ما إذا علقه بفعلها فإن كان فعلا لها منه بد لم ترث مطلقا سواء كان التعليق والشرط فى المرض أو كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض .... وإن لم يكن لها منه بد كالأكل والشرب وكلام الأبوين وقضاء الدين و استيفاء ه ترث مطلقا سواء كانا فى المرض أو كان التعليق فى الصحة والمرض خلافا لمحمد فيما إذا كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض

مختلف فیہ مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول مفتی بہ ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

أو علق بفعلها ولا بد لها منه طبعا أو شرعا كأكل وكلام أبوين وهما فى المرض أو الشرط فيه فقط ورث لفراره ، قوله او الشرط فيه فقط : فيه خلاف محمد فعنده اذا كان التعليق فى الصحة فلا ميراث لها مطلقا قال فى البحر وصححوا قول محمد ونقل فى النهر تصحيحه عن فخر الإسلام (شامى :۵ /۱۳ زكريا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

وأما اذا كان التعليق فى الصحة فلا ميراث لها عند محمد مطلقا لفوات الصنع منه فى مرضه وعندهما ترث ان كان مما لابد لها منه وصححوا قول محمد۔ (البحر الرائق :۳/ ۸۰ زكريا)

باب الرجعة

عدت کے بعد رجوع کا دعوی اور عورت کا انکار

عدت کے بعد شوہر عورت سے کہے کہ میں عدت میں تم سے رجوع کر چکا ہوں اور عورت تصدیق کر دے تو رجعت صحیح ہوگی اور اگر تکذیب کر دے تو رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر یہ نزاع قاضی کے پاس جائے تو امام صاحب کے نزدیک شوہر سے گواہ طلب کیے جائیں گے، اگر گواہ نہ ہو تو عورت کی بات پر فیصلہ ہو جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قسم ہے۔ پس اگر وہ قسم کھالے تو اس کی بات معتبر ہوگی، ورنہ شوہر کے دعوے کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

ویستحب أن یشهد علی الرجعة فان قال لها بعد العدة کنت راجعتك فی العدة فصدقته صحت الرجعة وان کذبته لم تصح ولا یمین علیها عند ابی حنفیة (وقالا علیها الیمین)(الاختیار :۳/ ۱۶۳ بیروت،قدوری : ۵۱۱ بشری)

توضیح : دراصل یہ مسئلہ ان نو مسئلوں میں سے ہے جن میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان منکر سے قسم لینے اور نہ لینے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی اور صاحبین کے نزدیک صرف دو مسئلوں (حدود اور لعان) کے علاوہ باقی سب میں قسم لی جاتی ہے۔ اس کی تفصیل اور دلائل کے لئے دعوی سکوت علی البکر کے مسئلے میں ملاحظہ فرمائیں۔

رجوع کے وقت عورت کہے کہ میری عدت پوری ہوگئی

اگر شوہر نے کہا میں تجھ سے رجوع کر چکا ہوں تو عورت نے اسے جواب دیتے ہوئے کہا کہ میری عدت تو گذر چکی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجعت صحیح نہیں ہوگی اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہو جائے گی۔

واذا قال الزوج : قد راجعتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتی لم تصح الرجعة عند ابی حنیفة : (وقالا : تصح الرجعة) (قدوری : ۵۱۱ بشری ، الاختیار :۳/ ۱۶۳ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حنیفة انها صادفت حالة الانقضاء لأنها امینة فی الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك علی سبق الانقضاء و اقرب احواله حال قول الزوج(هدایه:۲-٤٠٦)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں شوہر کا رجوع کرنا عدت ختم ہونے کے بعد پایا گیا ہے بایں طور کہ انقضاء عدت کی خبر دینے میں عورت کا قول معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس میں امین ہے، لہٰذا جب شوہر کے قول 'قد راجعتك' کے جواب میں عورت نے ''قد انقضت عدتی'' کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کے خبر دینے سے پہلے اس کی عدت ختم ہو چکی ہے، اور عورت کے اخبار سے پہلے کا وقت یعنی انقضاء عدت کا وقت وہی ہے جو شوہر کے رجوع کا وقت ہے، یعنی حالت انقضاء اور رجوع دونوں ساتھ ساتھ ہے، پس معلوم ہوا کہ رجوع بہ حالت عدت نہیں ہے لہٰذا درست نہ ہوگا۔

ولو قال راجعتك فقالت مجیبة له انقضت عدتی فالقول لها و لا تصح الرجعة خلافا لهما۔ قوله و لاتصح الرجعة وهو الصحیح لمصادفتها انقضاء العدة (الدر المنتقی :۲/ ۸۳ کوئٹہ)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

لوقال لها راجعتك فقالت المرأة موصولا بكلام الزوج انقضت عدتی لم تصح الرجعة فی قول ابی حنیفةؒ وعندهما تصح الرجعة كذا فی النهایة والصحیح قول أبی حنیفةؒ كذا فی المضمرات (فتاوی هندیة :۱/ ٤٨٠ کوئٹہ)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذاقال الروج قد راجعتك فقالت مجیبة له : قد انقضت عدتی لم تصح الرجعة عند أبی حنیفة قال الاسبیجابی وقالا تصح ویكون القول قول الزوج و الصحیح قول أبی حنیفة واعتمده المحبوبی والنسفی وغیرها۔(التصحیح والترجیح :٣٤٦ بیروت)

خلاصہ یہ کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے۔

باندی کے شوہر کے دعوائے رجوع پر مولی کی تصدیق

اگر باندی کے شوہر نے اس کی عدت گذرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجوع کر چکا ہوں

،اس پر مولی نے اس کی تصدیق کی اور باندی نے اس کو جھٹلایا تو امام صاحب کے نزدیک باندی کا قول معتبر ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مولی کا قول معتبر ہوگا۔

وإذا قال زوج الأمة : راجعتها فی العدة وصدقه المولی و کذبته الأمة أو بالعکس فلا رجعة وقالا : إذا صدقه المولی صحت الرجعة. (الاختیار :۳/ ۱٦۳ بیروت قدوری :٥۱۱ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔

اس مسئلہ میں کل چار صورتیں بنتی ہیں:

(۱) مولی اور باندی دونوں نے شوہر کی بات کی تصدیق کی۔

(۲) دونوں نے اس کی تکذیب کی۔

(۳) مولی نے تصدیق کی اور باندی نے تکذیب کی۔

(۴) مولی نے تکذیب کی اور باندی نے تصدیق کی۔

ان چاروں صورتوں میں سے پہلی صورت میں بالاتفاق رجعت صحیح ہوگی اور دوسری میں بالاتفاق صحیح نہیں ہوگی، تیسری صورت میں جس کو صاحب قدوری وغیر نے ذکر کیا ہے مفتی بہ قول کے مطابق باندی کا قول معتبر ہوگا اور رجعت صحیح نہیں ہوگی جبکہ چوتھی صورت میں صحیح قول کے مطابق امام صاحب اور صاحبین دونوں کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وھو یقول حکم الرجعة یبتنی علی العدة والقول فی العدة قولھا فکذا ، فیما یبتنی علیھا. (ھدایه: ۲-٤۰٦)

مختلف فیہ مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رجعت وعدم رجعت کا مدار عدت پر ہے کہ بقاء عدت کی صورت میں رجعت درست اور انقضاء عدت کی صورت میں درست نہیں اور عدت کی بقاء وانقضاء کا مدار عورت کے قول پر ہے اس لئے کہ اس سلسلے میں وہ امینہ ہے؛ لہٰذا رجعت کے صحت وعدم صحت میں بھی عورت کے قول پر مدار ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

إذا قـال زوج الأمة بـعـد انـقضاء عدتها قد كنت راجعتك وصدقه المولى و كذبته الأمة فـالـقول قولها عند ابى حنفية وقالا القول قول المولى كذا فى الهداية والصحيح قول أبى حنفية كذا فى المضمرات (فتاوى هنديه : ١/ ١٧٠ زكريا)

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

واذا قـال زوج الأمة بـعـد انـقـضاء عدتها : قد كنت راجعتها الخ: قال الاسبيجابى وهـذا قـول ابـى حـنيـفة وزفـر وقالا القول قول المولى والصحيح قول أبى حنيفة وعليه مشى المحبوبى والنسفى وغيرهما.(التصحيح والترجيح: ٣٤٦ بيروت)

انقضاء عدت میں تیمم کا اعتبار

اگرعورت کے حیض کا خون دس دن سے کم میں منقطع ہو جائے تو شیخینؒ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ غسل نہ کرلے یا اس پر ایک نماز کا وقت نہ گذر جائے یا وہ تیمّم کر کے نماز نہ پڑھ لے رجعت ختم نہیں ہوگی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ تیمّم کرلے تو فقط تیمّم سے رجعت ختم ہو جائیگی اگر چہ نماز نہ پڑھی ہو۔

وان انـقـطع الدم لأقل من عشرة أيام لم تنقطع الرجعة حتى تغتسل أو يمضى عليها وقت صلاة أو تتيمم وتصلى عند أبى حنيفة وأبى يوسفؒ وقال محمد اذا تيممت المرأة انقطعت الرجعة وان لم تصل. (قدورى :٥١١ يشرى ، الاختيار : ١٦٤/٣ بيروت)

اس مسئلہ میں امام محمد کا قول مفتی بہ ہے

صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ میں شیخین کے قول کو استحسان اور امام محمد کے قول کو قیاس کہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ استحسان وجوہ ترجیح میں سے ہے، علامہ قاسم نے بھی اپنی تصحیح میں شیخین کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور علامہ غنیمی نے بھی انہیں کی پیروی کی ہے؛ لیکن علامہ ابن ہمام نے امام محمد کے قول کو احسن قرار دیا ہے پھر علامہ شامی، ابن نجیم اور دیگر محققین نے انہیں کے حوالے سے امام محمد کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

(ہدایہ:۲-۴۰۷/ اللباب:۵۵/۳ بیروت، التصحیح والترجیح:۳۴۷ بیروت)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

والباقی بعد هذا إنما هو النظر فی الترجیح فی الخلافین فی الحکم وعندی أن قولهما فی الاقتداء أحسن من قول محمد وقول محمد فی الرجعة أحسن من قولهما (فتح القدیر :٤/ ١٥٠ زکریا)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قال فی النهر و تقیید المصنف بالصلاة یؤمی الی اختیار قول الرازی و هذا عندهما وقال محمد تنقطع بمجرد التیمم وهو القیاس لأنه طهارة مطلقة و رجحه فی الفتح وأقره فی البحر والنهر ـ(شامی :٥/ ٣٣ زکریا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله وتیمم وتصلی أی لاتنقطع الرجعة عند فقد الماء حتی تتیمم وتصلی به فرضا کان أوغیره ولایکفی مجرد التیمم عندهما..... لکن محمد عمل بالاحتیاط فیهما وقد رجح فی فتح القدیر قولهما فی الامامة وقوله فی الرجعة (البحر الرائق : ٤/ ٨٩ زکریا)

تیمم طهارة مطلقه هے یا ضروریه

امام ابوحنیفہ اور ابو یوسفؒ تیمّم کو نماز میں طہارۃ مطلقہ قرار دیتے ہیں، اور اس اعتبار سے متیمم اور متوضی کو مساوی سمجھ کر اقتداء درست سمجھتے ہیں، اور رجوع عن الطلاق میں تیمّم کو طہارۃ ضروریہ سمجھتے ہیں اور اس اعتبار سے فقط تیمّم سے حیض اور عدت ختم نہ ہوگی جب تک اس سے نماز نہ پڑھ لے، اور تیمّم کے بعد نماز سے پہلے رجوع درست ہوگا۔

جب کہ امام محمد تیمّم کو اقتداء والے مسئلہ میں طہارۃ ضروریہ سمجھتے ہیں لہٰذا امام اگر متیمم ہو اور مقتدی متوضی ہو تو امام کی ادنی حالت کے سبب قوی مقتدی کی اقتداء درست نہ ہوگی، جب کہ رجوع میں تیمّم کو طہارۃ مطلقہ سمجھتے ہیں، اس اعتبار سے تیمّم کرتے ہی عورت حیض سے پاک اور عدت سے باہر ہو جائے گی، لہٰذا تیمّم کے بعد رجوع درست نہ ہوگا۔ علامہ عبدالحیٔ لکھنویؒ نے حاشیہ ہدایہ میں شیخین اور امام محمدؒ کے اس اختلاف کا فلسفہ بہترین انداز میں سمجھایا ہے:

جعل محمد طهارة المتیمم ههنا ضروریة و فی مسئلة الرجعة مطلقة فإن المعتدة

إذا انقطعت دمها فی الحیض الثالثة لأقل من عشرة فتیممت ینقطع حق الرجعة عنده کما إذا اغتسلت ، وهما جعلاها مطلقة ههنا ، ضروریة فی الرجعة حتی لا ینقطع حق الرجعة عندهما بالتیمم ما لم تصلی ؛ وذلك إنها مطلقة من حیث إنها غیر موقتة کطهارة المستحاضة ضروریة من حیث إنها تلویث لا یرفع الحدث حقیقة حتی إذا وجد ماء یکون محدثا للحدث السابق، فمحمد أخذ فی المسئلتین بالاحتیاط و هما اعتبرا جانب الاطلا ق فی الإمامة لأن الشرع اعطی لها حکم الطهارة المطلقة حیث قال : یرید لیطهرکم و لکنها فی الحقیقة تلویث فعملا بهذا الحقیقة فی غیر الصلوة فلا ینقطع حق الرجعة ما لم یتأکد بمؤکد وهو الصلوة لأنها مقصودة بالتیمم والشئ یتأکد بما هو مقصود منه۔ حاشیه هدایه :۱-۱۲۹)

حلاله کی شرط پر نکاح

اگرعورت سے حلالہ کی شرط پرنکاح کیا تو امام صاحب کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے،البتہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی،امام یوسفؒ کے نزدیک نکاح ہی فاسد ہوجائے گا، امام محمدؒفرماتے ہیں کہ نکاح تو صحیح ہوجائے گا؛البتہ شوہراول کے لئے وہ حلال نہیں ہوگی۔

فان تزوجها بشرط التحلیل کره وحلت للأول وقال أبویوسف النکاح فاسد..... وقال محمد هو جائز لشروط الجواز ولاتحل للأول۔ (الإختیار :۳/ ۱۶۶ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا تزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه بقوله علیه السلام لعن الله المحلل و المحلل له وهذا هو محمله، قال العینی قوله وهذا هو محمله یعنی الحدیث هو الکراهیة وقد استدل المصنف بهذا الحدیث علی کراهیة النکاح المشروط به التحلیل وظاهره یقتضی التحریم وهو مذهب أحمد ولکن یقال لما سماه محللا دل علی صحة النکاح ، لأن المحلل هو المثبت للحل فلو کان فاسدا لما سماه محللا. (البنایة :۵/ ۴۸۱ مکتبه نعیمیه دیوبند)

قال العینی :هذا الحدیث روی عن جماعة من الصحابةؓ عن عبد اللهؓ ابن مسعود اخرج حدیثه الترمذی والنسائی من غیر وجه عن سفیان الثوری عن ابی قیس وأسمه

عبد الرحمن بن ثروان الأودی عن هزیل بن شرحبیل الأودی عن عبد الله بن مسعود قال لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له ، الترمذی : حدیث حسن صحیح (االنهایة ۵/ ۴۸۰: مکتبه نعیمه دیوبند)

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے مشروط حلالہ کی کراہیت پر استدلال کیا ہے اگرچہ ظاہرا یہ حلالہ کی تحریم پر دلالت کرتی ہے جو کہ امام احمد کا مذہب ہے، لیکن ہماری دلیل نکاح کے درست ہونے اور حلالہ کے مکروہ ہونے کی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے نکاح ثانی کرنے والے کو محلل کہا ہے یعنی عورت کو شوہر اول کے لئے حلال کرنے والا اور یہ تب ہی ہوسکتا ہے جبکہ نکاح کو درست مانا جائے اس لئے کہ نکاح فاسد سے عورت حلال نہیں ہوتی ہے اور چونکہ آپ نے ایسے کام پر لعنت بھیجی ہے اس لئے اسے مکروہ قرار دیا گیا۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

فان تزوجها الثانی بشرط التحلیل....... کره.... وتحل للأول لأنه لایبطل بالشرط الفاسد وهذاعنده وهو الصحیح (الدر المنتقی :۲/ ۹۱ کوئٹه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا تزوجهابشرط التحلیل فالنکاح مکروه فان وطئها حلت للأول قال الأسبیجابی اذا تزوجها بشرط التحلیل بالقلب ولم یقل باللسان تحل للأول فی قولهم جمیعا لکونه نکاحا صحیحا أما اذا شرط الإحلال بالقول فالنکاح صحیح عند ابی حنفیة وزفرویکره للثانی وتحل للأول قال أبو یوسف النکاح الثانی فاسد فان وطئها لم تحل للأول وقال محمد : النکاح الثانی صحیح و لاتحل للأول والصحیح قول ابی حنیفة وزفر وقاله فی المضمرات أیضا و اعتمده المذکورون قبله (أی اصحاب المتون) (التصحیح والترجیح :۳۴۷ بیروت)

نکاح ثانی کے بعد کتنی طلاقوں کا اختیار ہوگا

اگر کسی مرد نے آزاد عورت کو ایک یا دو طلاق دی اور اس کی عدت گذر گئی اور اس نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئی تو شیخین کے نزدیک وہ

عورت تین طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی (یعنی زوج اول ازسرِنو تین طلاقوں کا مالک ہوگا) اور زوج ثانی تین طلاقوں سے کم ایک اور دو کو اسی طرح منہدم کردے گا جس طرح تین کو، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ زوج ثانی تین طلاقوں سے کم کو منہدم نہیں کرے گا۔

واذا طلق الرجل الحرة تطليقة أو تطليقتين وانقضت عدتها وتزوجت بزوج آخر فدخل بها ثم عادت الى الأول عادت ثلاث تطليقات ويهدم الزوج الثانى ما دون الثلاث كما يهدم الثلاث عند أبى حنيفة وأبى يوسف وقال محمدؒ لا يهدم الزوج الثانى مادون الثلاث۔(قدوری :۵/۳بشری، الاختيار :۳/ ۱٦٦ بيروت)

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

قال العينى قوله وهو المثبت للحل أى للزوج هو مثبت للحل يعنى الحل الجديد لأنه لايجوز أن يكون المراد الحل السابق ، لأنه تحصيل وهو فاسد لأن الحل السابق موجود فيما دون الثلاث فصارت المرأة بالزوج الثانى ملحقة بالأجنبية فلم تحرم على الزوج الأول الا بثلاث تطليقات ، لأن حكم الحل الجديد هذا (هداية مع البناية :۵/ ٤٨٣ مكتبه نعيمه)

علامہ عینی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس حدیث سے انہدام ما دون الثلاث پر استدلال کیا ہے بایں طور کہ زوج ثانی کو محلل کہا گیا ہے اور اس سے جو حلت ثابت ہوگی وہ حل جدید ہی ہوگی، جو تین طلاقوں والی ہوگی، حل سابق نہیں، ورنہ تحصیل حاصل لازم آئے گا، اس لئے کہ حل سابق تین سے کم میں پہلے سے ہی موجود تھی چنانچہ معلوم ہوا کہ زوج ثانی زوج اول کے لئے ازسرِنو تین طلاقیں ثابت کرے گا؛ لہٰذا زوج اول تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔

علامہ تمرتاشی و حصکفی نے اس مسئلہ میں صاحب فتح وغیرہ کے حوالہ سے امام محمدؒ کا قول راجح قرار دیا ہے، لیکن علامہ شامی نے ان پر رد فرماتے ہوئے لکھا ہے کہ اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے اور ملتقی کے متن میں بھی اسی کو ترجیح دی گئی ہے اور علامہ قاسم نے اصحاب ترجیح کی ایک جماعت کے حوالہ سے امام صاحب کے قول کی ترجیح نقل فرمائی ہے، وہ اپنے شیخ ابن

ہمام کی ترجیح کی جانب مائل نہیں ہوئے، اسی طرح صاحب مواہب الرحمٰن نے بھی ان کی طرف میلان نہیں کیا، حالانکہ بہت سے مسئلوں میں انہوں نے صاحب فتح کی ترجیح کو اختیار کیا ہے۔

والزوج الثانی یهدم بالدخول مادون الثلاث أیضا أی کما یهدم الثلاث إجماعا لأنه اذا هدم الثلاث فما دونها أولی خلافا لمحمد فمن طلقت دونها وعادت الیه بعد آخر عادت بثلاث لو حرة وثنتین لو أمة وعند محمد وباقی الأئمة بما بقی وهو الحق فتح وأقره المصنف کغیره۔

قوله واقره المصنف کغیره أی کصاحب البحر والنهر والمقدسی والشرنبلالی والرملی و الحموی کذا اشارت التحریر المحقق ابن أمیر حاج، لکن المتون علی قول الامام وأشار فی متن الملتقی الی ترجیحه، ونقل ترجیحه العلامه قاسم عن جماعة من أصحاب الترجیح، ولم یعرج علی ما قاله شیخه فی الفتح وکذا لم یعرج علیه فی مواهب الرحمن مع أنه کثیرا ما یتبع صاحب الفتح فی ترجیحه (رد المحتار مع الدر :۵/ ۵۲ زکریا)

فتاوی ہندیہ میں ہے:

واذا طلق امرأته طلقة أو طلقتین... الخ ویهدم زوج الثانی الطلقة و الطلقتین کما یهدم الثلاث کذا فی الاختیار؛ شرح المختار وهو الصحیح کذا فی المضمرات۔ (فتاوی : ۱/ ۴۷۵ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا طلق الحرة تطلیقة أو تطلقتین...... ویهدم الزوج الثانی مادون الثلاث من الطلاق وقال محمد : لایهدم مادون الثلاث قال أبو المعالی وهو قول الشافعی والصحیح قولنا۔ (التصحیح والترجیح :۳۴۸ بیروت)

بیوی کو انت علّی حرام کهنا

اگرکسی نے اپنی بیوی کو ' انت علی حرام' کہا یعنی تو مجھ پر حرام ہے تو اگر اس نے اس سے جھوٹ بولنے کا ارادہ کیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر طلاق کا ارادہ کیا ہے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر تین طلاق کا ارادہ کیا ہے تو تین واقع ہوگی اگر ظہار کا ادرادہ کیا ہے تو شیخین

کے نزدیک یہ ظہار ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک ظہار نہیں ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے حرام کرلینا مراد لیا ہے یا کہا کہ کچھ بھی ارادہ نہیں کیا ہے تو یہ ایلاء ہوگا۔

وان قال لإمرأته : انت علی حرام فان اراد الکذب صدق وان اراد الطلاق فواحدة بائنة وان نوی الثلاث فثلاث وان اراد الظهار فظهار (وقال محمد لایکون ظهارا) وان اراد التحریم أولم یرد شیئا فهوایلاء (والمتأخرون من اصحابنا صرفوا لفطة التحریم الی الطلاق) (الاختیار:۱۷۱/۳ بیروت)

صاحب اختیار نے اس مسئلہ میں دوجگہ اختلاف ذکرکیا ہے اور ہدایہ میں بھی اسی طرح ہے، انت علی حرام سے ظہار کی نیت درست ہے یا نہیں اس میں شیخین اور امام محمد کا اختلاف ذکرکیا گیا ہے لیکن بقول علامہ ابن ہمام اور دیگر محققین کے شمس الأئمہ نے نوادر میں ان کا یہ اختلاف ذکر کیا ہے ورنہ ظاہرالروایت میں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ اس سے ظہار کی نیت کرنا درست ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں:

قوله وان اراد الظهار فهوظهار وهذا عند ابی حنیفة وأبی یوسف کذا ذکره القدوری ولیس مذکورا فی ظاهر الروایة ولذا لم یذکره الحاکم الشهید فی مختصره ولاالطحاوی وانما نقله شمس الائمة عنهما فی النوادر خلافا لمحمد..... وفی جوامع الفقه نقل عن محمد أنه ظهار اذا نوی به الظهار علی ماعرف النقل به عنه۔ (فتح القدیر :٤/ ١٨٥ زکریا، ومثله فی الدر المنتقی :٢/ ١٠٠ کوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله وظهار ان نواه أی الظهار وهذا عندهما وقال محمد لیس بظهار کذا فی الهدایة تبعا للقدوری و شمس الأئمة ولیس الخلاف مذکورا فی ظاهر الروایة۔ (البحر الرائق :٤/ ١١٤ زکریا)

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر انت علی حرام سے متکلم نے تحریم کا ارادہ کیا یا کچھ بھی ارادہ نہیں کیا تو متقدمین حضرات کے نزدیک جیسا کہ صاحب ہدایہ نے ذکرکیا ہے اس سے ایلاء مرد ہوگا اور متأخرین کے نزدیک عرف کی بناء پر اسی سے طلاق مراد لیا جائیگا اور فتوی بھی اسی پر ہے گویا زمان و

مکان اور عرف واحوال کا اختلاف ہے دلیل و برھان کا نہیں۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وان قال اردتُ التحریم اولم ارد به شیئا فهو یمین یصیر به مولیا لأن الاصل فی تحریم الحلال انما هو یمین عندنا..... ومن المشایخ من یصرف لفظة التحریم الی الطلاق من غیر نیة بحکم العرف(هدایه :۴۱۳/۲۔

یعنی تحریم کی نیت کرنے میں اصل تو یہی ہے کہ اس سے یمین مراد ہو لیکن مشائخ نے عرف کی بناء پر اسی سے طلاق مراد لیا ہے

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قوله قال لأمرأته انت علی حرام : ایلاء ان نوی التحریم الخ أقول هکذا عبارة المتون هنا وعباراتها فی کتاب الأیمان کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب والفتوی علی أنه تبین امرأته من غیر نیة وذکر فی الهدایة هناك أنه ینصرف الی الطعام والشراب للعرف، فانه یستعمل فیها یتناول عادة فیحنث اذا أکل وشرب ولایتناول المرأة الا بالنیة واذا نواها کان ایلاء و لاتصرف الیمین عن المأکول والمشروب ، وهذا کله جواب ظاهرا الروایة ثم ذکر اختیار المشایخ المتأخرین أنه تبین امرأته بلانیة.

وصاحله أن ظاهر الروایة انصرافه للطعام والشراب عرفا واذا نوی تحریم المرأة لایختص بها بل یصیر شاملا لها وللطعام والشراب وبه ظهر أن ما هنا من التفصیل بین نیة تحریم المرأة أو الظهار او الکذب أو الطلاق خاص بما اذا لم یکن اللفظ عاما بخلاف ما اذا کان عاما مثل کل حل أو حلال الله أو حلال المسلمین فانه ینصرف للطعام والشراب بلا نیة للعرف وللمرأة أیضا ان نواها والفتوی علی قول المتأخرین بانصرافه الی الطلاق البائن عاما کان أو خاصا...

وحاصله أن فیه عرفین : عرف أصلی وهو کونه یمین بمعنی الایلاء وعرف حادث وهو ارادة الطلاق وما قاله شمس الأئمة من أنه لایصدق فی القضاء بل یکون ایلاء مبنی علی العرف الأصلی والفتوی علی العرف الحادث لأن کلام کل عاقد وحالف ونحوه یحمل علی عرفه وان خالف ظاهر الروایة کما قالوا من أن الحاکم أو المفتی لیس له أن

یحکم أو یفتی بظاهر الروایة و یترك العرف فکذا الصواب ما قاله شمس الأئمة من أنه لایصدق قضاء ولکن حمله علی الایلاء لیس هو الصواب فی زماننا بل الصواب حمله علی الطلاق لانه العرف الحادث المفتی به (شامی : ٥/ ٧٦ زکریا ، مثله فی الهدایة : ١/ ٤٨٧ زکریا) مجمع الأنهر :١٠٠/٢ کوئٹه ،تبیین :٣/ ١٨١ زکریا ، التصحیح والترجیح : ٣٥٠ بیروت)

علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں :(۱)اصلی (۲) حادث۔

متقدمین نے عرف اصل کا اعتبار کرتے ہوئے انت علی حرام کے کلمہ کا حکم متکلم کی نیت پر موقوف کیا ہے اور اگر وہ تحریم کی نیت کرے یا پھر کچھ بھی نیت نہ کرے تو ظاہر الروایت کے مطابق اس سے ایلاء مراد ہوگا لیکن عرف حادث میں اس سے طلاق بائن مراد ہوتی ہے چاہے نیت ہو یا نہ ہو اور قاعدہ یہ ہے کہ جب عرفی اصلی کا مقابلہ عرف حادث سے کیا جائے تو عرف حادث کو مفتی بہ قرار دیا جاتا ہے۔

طلقنی ثلاثاً بألف میں ایک یا دو طلاق کا حکم

مسئلہ :عورت نے شوہر سے کہا' طلقنی ثلاثا بألف 'تو مجھ کو تین طلاق دے، ایک ہزار کے بدلے میں؛ اس پر شوہر نے اس کو ایک طلاق دی تو عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی لازم ہوگا اور اگر عورت نے یوں کہا ہو:' طلقنی ثلاثا علی ألف 'اور اس پر اس نے ایک طلاق دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور وہ طلاق رجعی واقع ہوگی۔صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ایک ہزار کے تہائی کے بدلے میں ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

ولوقالت : طلقنی ثلاثا بألف فطلقها واحدة فعلیها ثلث الألف، وإن قالت طلقنی ثلاثا علی ألف فطلقها واحدة فلا شیئ علیها عند ابی حنیفة وقالا علیها ثلث الألف۔ (قدوری : ٥١٨ بشری، الاختیار :٣/ ١٧٤ بیروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وله أن کلمة علی للشرط: قال الله تعالی یبایعنك علی ان لا یشرکن بالله شیئا، و من قال لامرأته أنت طالق علی أن تدخلی الدار کان شرطاً و هذا لأنه للزوم حقیقة

واستعير للشرط لانه يلازم الجزاء واذاكان للشرط فالمشروط لا يتوزع على أجزاء الشرط بخلاف الباء لأنه للعوض على مامر واذا لم يجب المال كان مبتدأ فوقع الطلاق ويملك الرجعة۔ (هدايه:٢-٤١٥)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حرفِ علی کے حقیقی معنی تو لزوم کے ہے اور مجازی معنی شرط کے ہے چونکہ یہاں حقیقی معنی پر محمول کرنا متعذر ہے اس لئے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے، اور دونوں کے درمیان لزوم کے اعتبار سے مناسبت ہے، لازم اور ملزوم میں بھی لزوم ہوتا ہے اور شرط وجزاء میں بھی، جیسے باری تعالی کا قول' يبايعنك على أن لايشركن بالله شيئا 'میں عدم اشراک باللہ بیعت کی شرط ہے اور انت طالق على ان تدخلى الدار میں وقوع طلاق کی شرط دخول دار ہے، اسی طرح یہاں بھی 'علی' شرط کے لئے ہے اور مشروط شرط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا اس لئے کہ مشروط وجود شرط کے وقت ہی پایا جاتا ہے اور شرط نام ہے جمیع اجزاء کا، لہٰذا جب تک شرط مکمل نہیں پائے جائے گی مشروط بھی نہیں پایا جائے گا۔اس کے برخلاف باء کہ وہ عوض کے لئے آتا ہے اور عوض معوض پر منقسم ہوتا ہے۔ چنانچہ جب مسئلہ مذکور میں شوہر کے ایک طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر مال واجب نہیں ہوا تو شوہر کی جانب سے یہ ابتداءً طلاق دینا سمجھا جائے گا اور یہ طلاق چونکہ صریح لفظ کے ذریعہ دی ہے اس لئے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

قالت طلقنى ثلاثا بألف أو على ألف فطلقها واحدة وقع فى الاول بائنة بثلثه أى بثلث الألف و فى الثانية رجعية مجانا لأن على للشرط و قالا كالباء. قوله لأن على للشرط والشروط لايتوزع على اجزاء الشرط.....

تنبيه : قيل ان على حقيقة للاستعلاء مجازا للشرط والحق انها حقيقة للاستعلاء ان اتصلت بالأجسام المحسوسة كقمت على السطح وفى غيرها حقيقة فى معنى اللزوم الصادق على شرط المحض نحو ' يُبَايِعُنَكَ عَلىٰ أَنْ لَايُشْرِكْنَ، وأنت طالق على ان تدخل الدار،" وعلى المعاوضة الشرعية المحضة كبعنى هذا على الف والعرفية كافعل هذا على أن اشفع لك عند زيد، ومانحن فيه مما يصح فيه كل من معنى اللزوم لأن

الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض والاعتياض وذكر المال لايرجح الثانی، فان المال يصح جعله شرطا محضا حتى لاتنقسم اجزاء ه على اجزاء مقابله كما يصح جعله عوضا منقسما فلايجب المال بالشك وعلى هذا يكون لفظ على مشتركا بين الاستعلاء و اللزوم لقيام دليل الحقيقة فيهما وهو المتبادر بمجرد الاطلاق و كون المجاز خيرا من الاشتراك هوعند التردد۔(شامی : ۵/ ۹۹ زکریا)

علامہ شامی کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ فقط ''علی'' اگر اجسام محسوسہ پر داخل ہوتو اس کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں اور مجازی معنی شرط کے اور اس کے علاوہ پر داخل ہوتو حقیقی معنی لزم کے ہے جو شرط محض پر بھی بولا جاتا ہے جیسے کہ آیت کریمہ وغیرہ میں اور معاوضۂ شرعیہ محضہ کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، اور معاوضہ عرفیہ کے معنی میں بھی آتا ہے اور مسئلہ مذکورہ میں لزوم کے تمام معانی درست ہے اس لئے کہ طلاق شرط محض پر معلق ہوسکتی ہے اور عوض سے بھی متعلق ہوسکتی ہے، اور مال کا ذکر 'معاوضہ' کے معنی کو ترجیح نہیں دے گا اس لئے کہ مال شرط محض بھی بن سکتا ہے، لہٰذا شک کی وجہ سے مال واجب نہیں ہوگا یعنی علی کو معاوضہ کے معنی میں لے کر تقسیم طلاق کی صورت میں مال کو تقسیم کر کے واجب نہیں کیا جائے گا۔ بہر حال معلوم ہوا کہ 'علی' استعلاء اور لزوم کے معانی میں مشترک ہے، یعنی دونوں معنی حقیقی ہیں، اور لفظ کو مشترک ماننا اس کو مجازی معنی میں مراد لینے سے بہتر ہونے کے سبب 'علی' کے مجازی معنی 'معاوضہ' مراد نہیں لیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ 'علی' بمعنی لزوم شرط کے لئے ہے اور شرط کے اجزاء پر مشروط تقسیم نہیں ہوتا، چنانچہ جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط بھی نہیں پایا جائے گا اور لفظ صریح ہونے کی وجہ سے بلا کسی عوض طلاق رجعی واقع ہوگی۔

شیخ وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

وان قالت له طلقنی ثلاثا على الف، فطلقها واحدة فلا شيئ عليها عند ابی حنيفة وتقع طلقة رجعية لأن كلمة "على" للشرط والمشروط لايتوزع على اجزاء الشرط بخلاف الباء لانه للعوض وهذا هو الصحيح عند الحنفية (الفقه الإسلامی وأدلته :۴۷۳/۷ ديوبند)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

فان قالت طلقنی ثلاثا علی ألف فطلقها واحدة فلا شیئ علیها عند أبی حنیفة قال الاسبیجابی وتقع واحدة وقالا علیها ثلث الالف وهو قول الشافعی و الصحیح قوله واعتمده الامام البرهانی والنسفی وغیرهما۔ (التصحیح الترجیح : ۳۵۲ بیروت)

علامہ اُوشی فرماتے ہیں:

ولوقالت طلقنی ثلاثا علی ألف درهم والمسئلة بحالها فهی رجعیة بغیر شیئ۔ (فتاوی سراجیة ۲۲۷ زم زم افریقه)

'أنت طالق وعلیک ألف' میں مال کا لزوم

اگرشوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ أنت طالق وعلیك ألف تو مطلقہ ہے اور تجھ پر ایک ہزار درہم واجب ہے، عورت نے قبول کرلیا تو امام صاحب کے نزدیک عورت مطلقہ ہوجائیگی اور عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر قبول نہیں کیا تب بھی طلاق واقع ہوجائیگی اور کچھ لازم نہ ہوگا۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قبول کیا ہو تو ہزار لازم ہوں گے ورنہ کچھ لازم نہ ہوگا۔

ولوقال لها أنت طالق وعلیك ألف فقبلت طلقت ولاشیئ علیها و کذلك إن لم تقبل وقالا ان قبلت فعلیها الألف والالا شیئ علیها، (الاختیار :۳/ ۱۷۴ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لهما أن هذا الکلام یستعمل للمعاوضة فإن قولهم احمل هذا المتاع و لك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بما قبله الابدلالة اذا الأصل فیها الاستقلال ولادلالة لأن الطلاق والعتاق ینفکان عن المال بخلاف البیع والاجارة لانهما لایوجد ان دونه۔ (هدایه: ۲-۴۱۵)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ علیک الف جملہ تامہ ہے اور جملہ تامہ بغیر دلیل کے ماقبل کے ساتھ مربوط نہیں ہوتا، اس لئے کہ جملہ تامہ میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو، یہاں ماقبل کے ساتھ مربوط ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیوں کہ طلاق مال سے جدا ہوتی ہے، اس کے برخلاف بیع و

اجارہ کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں پائے جاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں معاوضہ ہیں پس ثابت ہوگیا کہ علیک الف کا انت طالق سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا بلا کسی عوض کے طلاق واقع ہوجائیگی۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولوقال أنت طالق وعليك ألف أوقال لعبده أنت حر وعليك ألف؛ طلقت وعتق مجانا وان لم يقبلا ، وعندهما لاما لم يقبلا واذا قبلا لزم المال۔(القول المقدم فيه راجح)(ملتقى الأبحر :۱/ ۲۸۱ بيروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے (کنز: ۴۵ بیروت، وقایۃ ۱۰۹/۲ مکتبہ تھانوی)

نوٹ: علامہ تمرتاشی و حصکفی نے اس مسئلہ میں علامہ مقدسی کے حوالے سے صاحبین کے قول کو مفتی بہ ذکر کیا ہے، حالانکہ صاحب ہدایہ اور دیگر محققین نے امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے کسی نے بھی صاحبین کے قول کو مفتی بہ ذکر نہیں کیا، نیز تعجب اس بات پر ہے کہ علامہ شامی نے بھی ان پر رد نہیں فرمایا (الدرالمختار: ۱۰۱/۵ ازکریا)

مباراۃ اور خلع کا فرق

مبارأۃ اور خلع دونوں امام صاحبؒ کے نزدیک ایسے حق کو ساقط کردیتے ہیں جو میاں بیوی میں سے ایک کے دوسرے پر ہیں، امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مبارأۃ ساقط کردیتا ہے اور خلع ساقط نہیں کرتا، امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں وہی حق ساقط کریں گے جو وہ بیان کریں۔

والخلع والمبارأة يسقطان كل حق لكل واحد من الزوجين على الآخر مما يتعلق بالنكاح عند ابى حنيفة وقال ابو يوسفؒ المباراة تسقط والخلع لاتسقط و قال محمد لاتسقطان الاماسمياه (قدورى :۹/ ۵ بشرى، الاختيار :۳/ ۱۸۵ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

ولأبى حنيفة أن الخلع ينبئى عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل و هو مطلق كالمبارأة فيعمل باطلا قهما فى النكاح واحكامه وحقوقه (هدايه :۴۱۶/۲ مكتبه

بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی جدا کرنے اور الگ کرنے کے ہیں اسی سے ''خلع النعل'' آتا ہے، یعنی پاؤں سے جوتے الگ کرنا اور ''خلع العمل''، یعنی کام کرنے والے کا کام سے الگ ہوجانا؛ پس معلوم ہوا کہ خلع بھی مبارات کی طرح مطلق ہے لہٰذا نکاح اور اس کے احکام اور حقوق میں ان دونوں کے اطلاق پر عمل کیا جائے گا یعنی خلع اور مبارات کے ذریعہ نکاح اور احکام نکاح اور حقوق نکاح سب ساقط ہوجائیں گے، زوجین نے ان کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفی متن الملتقی والمباراۃ کالخلع یسقط کل منهما کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح فلا تطالب بمهر ولا نفقة ماضية مفروضة، ولایطالب هو بنفقة عجلها ولم تمض مدتها ولا بمهر سلمه وخلع قبل الدخول .أقول : وبه علم أن المذکور فی الفتاوی روایة رابعة و الصحیح ما نقلناه عن هذه الشروح والمتون من براءة کل منهما مطلقا بلا رجوع لاحد علی الآخر بشیئ من المهر خلافا لما استظهره المؤلف.

منحة الخالق علی البحر :۴/ ۱۴۷ زکریا ، مثله فی ملتقی :۲۸۲/۱ بیروت

قاضیخان میں ہے:

وان کان الخلع بلفظ المبارأة فالجواب عند ابی حنیفة ماذکرنا فی الخلع عنده وعند محمدؒ الجواب فیه أیضا ما ذکرنا فی الخلع عنده وعند ابی یوسفؒ الجواب فی المباراة ما ذکرنا فی الخلع عند أبی حنیفة (القول المقدم فیه راجح) (فتاوی خانیة :۱/ ۵۲۹ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

والخلع والمبارأة یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفة .... وقال الاسبیجابی وقال ابو یوسف فی المباراة مثل ذلك، وفی الخلع لایسقط به الا ماسمیا وقال محمد : لا یسقط فیهما الا ما سمیا وهو قول الشافعی والصحیح قول ابی حنیفة ومشی علیه الامام المحبوبی والنسفی

والموصلی وصدر الشريعة۔ (التصحیح الترجیح :۳۵۲ بیروت)

خلاصہ یہ کہ مبارأۃ کے ذریعہ بھی خلع کی طرح میاں بیوی دونوں پر سے وہ حقوق ساقط ہو جائیں گے جن کا تعلق نکاح سے ہے جیسے مہر کا مطالبہ، نفقہ ماضیہ مفروضہ، نفقہ معجلہ جس کی ابھی مدت نہ گذری ہو اور اسی طرح وہ مہر جو عورت کو سپرد کر دی ہو پھر قبل الدخول خلع کیا جائے تو اس کا بھی مطالبہ ساقط ہو جائے گا وغیرہ۔ اس کے علاوہ دیون اور دیگر حقوق جو کسی اور سبب سے واجب ہوئے ہوں ساقط نہیں ہوں گے۔ (فتاوی خانیہ:۱/۵۳۰ زکریا)

باب الظهار

کفارہ ظہار میں مشترکہ غلام کا نصف آزاد کرنا

ایک شخص نے کفارۂ ظہار میں مشترک غلام کا نصف آزاد کر دیا اور باقی حصہ کی قیمت کا ضامن ہو گیا پھر اس کو بھی آزاد کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر آزاد کرنے والا مالدار ہے تو جائز ہے اور تنگدست ہے تو جائز نہیں ہے۔

وان اعتق نصف عبد مشترك عن الكفارة وضمن قيمة باقيه فأعتقه لم يجز عند أبی حنيفة وقال أبويوسف ومحمد يجزئه ان كان المعتق موسرا وان كان معسرا لم يجز۔ (قدوری :۵۲۳ بشری)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولابی حنيفة أن نصيب صاحبه ينتقص على ملكه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة. (هدايه : ۲/ ٤٢٠ بلال)

امام صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہوتا ہے، اس لیے جب اس نے آدھا غلام آزاد کیا تو وہ آزاد ہو گیا؛ لیکن کفارہ ادا نہیں ہوا اور رہا نصف آخر جو اس کے شریک کی ملک میں ہے اس میں نقصان واقع ہو گیا پس جب وہ ضمان دیکر اس کا مالک ہوا تو ناقص کا مالک ہوا اور ناقص غلام کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوتا ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اعتق نصف عبد مشترك وضمن قيمة باقيه وأعتقه لم يجز عند ابی حنيفة وعند هما يجوز: وهذه من فروع تجزی العتق وقد قال الاسبيجابی فيه الصحيح قول أبی حنيفة وعلى هذا مشى المحبوبی والنسفی وغيرهما، التصحيح والترجيح: ۳۵۵ .

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولو حرر نصف عبد مشترك وضمن باقيه لايجوز خلافا لهما (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الأبحر: ۱/ ۲۸۴ بيروت)

کفارہ ظہار میں نصف غلام آزاد کر کے جماع کرنا

اگر کفارہ کا نصف غلام ازاد کیا پھر اس عورت سے جماع کر لیا جس سے ظہار کیا تھا اس کے بعد دوسرا نصف آزاد کیا تو امام صاحب کے نزدیک کفارہ کی طرف سے یہ غلام ازاد کرنا کافی نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا۔

وان اعتق نصف عبده ثم جامعها ثم اعتق باقيه لم يجزه عنده وعند هما يجزئه۔ (الاختيار: ۳/ ۱۸۰ بيروت، قدوری: ۵۲۳)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وان اعتق نصف عبده عن كفارته ثم جامع التی ظاهر منها ثم اعتق باقيه لم يجز قال فی الهداية عند ابی حنيفة لأن الاعتاق يتجزأ عنده وقد قدمنا تصحيح الاسبيجابی لقول الامام فی تجزی الاعتاق وعلى هذا مشى المحبوبی والنسفی وغيرهما۔ (التصحيح والترجيح: ۳۵۵ بيروت)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وكذا لو حرر نصف عبده ثم جامع المظاهر منها ثم حرر باقيه (فانه لايجوز عنده.... خلافا لهما) (القول المقدم فيه راجح) ملتقى الابحر: ۱/ ۲۸۴ بيروت)

کفارہ ظہار کے روزوں کے درمیان وطی کر لینا

جس عورت سے ظہار کیا تھا اگر دو ماہ کے اندر اس سے وطی کر لی خواہ رات میں جان بوجھ کر

ہو یا دن میں انجانے میں تو طرفینؒ کے نزدیک از سر نو روزے رکھے گا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ از سر نو روزہ رکھنا لازم نہیں ہے۔

فان جامع التی ظاهر منها فی خلال الشهر ین ليلا عامدا أو نهارا ناسيا استأنف عند ابى حنيفة ومحمد (وقال أبو يوسف لاستأنف) قدوری : ٥٢٤ بشری، الاختيار :٣/ ١٨٠ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی طرفینؒ کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں:

ولهما أن الشرط فی الصوم قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورةً بالنص و هذا الشرط ينعدم به فيستأنف وان افطر منها يوما بعذر أو بغير عذر استأنف لفوات التتابع وهو قادر عليه عادة. (هدايه :٣٢١/٣ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارۂ صوم کے لئے دو شرطوں کی رعایت ضروری ہے ایک روزہ وطی سے پہلے ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ وطی سے خالی ہو یعنی وطی سے پہلے پورے دو مہینے کے روزے پے درپے مکمل ہونے چاہئے لیکن درمیان میں وطی کرنے کی وجہ سے شرط پوری نہ ہونے کی بناء پر کفارہ باطل ہو گیا لہٰذا از سر نو رکھنے پڑیں گے۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

(١) فان وطئها فيهما ليلا عمدا أو نهارا ناسيا استأنف خلافا لأبى يوسف (مجمع الأنهر :٢/ ١٢٣ كوئٹه)

(٢) خلافا لأبى يوسف : أى قال الشرط عدم فساد الصوم فلو وطأها ليلا أو نهارا ناسيا لايستأنف والصحيح قولهما لأن المأمور به صيام شهرين متتابعين لامسيس فيهما (مجمع الأنهر :٢/ ١٢٣ كوئٹه)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

فان وطئ فيهما ليلا أو يوما ناسيا أو أفطر استأنف الصوم أى وطئ المظاهر منها عندأبى حنفية ومحمد وقال أبويوسف : الشرط عدم فساد الصوم فلو جامعها ليلا أونهارا ناسيا لايستأنف والصحيح قولهما لأن المأموربه صيام شهرين متتابعين

لامسیس فیهما فاذا جامعها فی خلالهما لم یأت بالمور به (البحر الرائق : ٤/ ١٧٨ زکریا)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

استأنف الصوم عند أبی حنیفة و محمد ، قال فی زاد الفقهاء وقال أبو یوسف والشافعی : لایسأنف والصحیح قولنا وعلیه مشی البرهانی والنسفی والموصلی وصدر الشریعة۔ (التصحیح والترجیح :٣٥٥ بیروت)

باب اللعان

لعان کی فرقت طلاق یا حرمت مؤبدہ

جب میاں بیوی دونوں لعان کرلے تو قاضی تفریق کردے گا اور فرقت طرفینؒ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی ، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حرمت مؤبدہ ہوگی۔

واذا التعنا فرق القاضی بینهما و کانت الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنیفة و محمد و قال ابویوسفؒ یکون تحریما مؤبدا۔ (قدوری : ٥٣٨، الاختیار :٣/ ١٨٥)

اس مسئلہ میں میں فتوی طرفین کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لاحکم لها و لایجتمعان ماداما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولاحکمه بعد الاکذاب فیجتمعان۔(هدایه: ٢/ ٤٢٤ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے رجوع کرنا ہے اور رجوع کرنے کے بعد شہادت کا حکم باطل ہو جاتا ہے اور حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ جب تک وہ لعان کرنے والے ہیں تب تک جمع نہیں سکتے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد نہ باہمی لعان باقی رہا اور نہ اس کا حکم ، لہذا دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔

علامہ داماد آفندی فرماتے ہیں:

واذا تلاعنافرق الحاکم بینهما...... وهو ای التفریق طلقة باینة علی الصحیح فیجب العدة مع النفقة والسکنی هذا عند الطرفین. (مجمع الانهر :٢/ ١٣٣ کوئٹه)

علامہ قہستانی فرماتے ہیں:

ثـم ای بعد اللعان یفرق القاضی بینهما.... فتبین بطلقة علی الصحیح فتجب العدة مع النفقة و السکنی و هذا عند الطرفین (جامع الرموز : ٥٦٩/١ کراچی)

علامہ سراج الدین اوشی فرماتے ہیں:

و اذا فـرغـا مـن الـمـلاعنة فرق القاضی بینهما و ان أبیا التفریق فیکون تطلیقة بائنة۔ (فتاوی سراجیة : ٢٣٠ زم زم افریقه)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

و کـانـت الفرقة تطلیقة بائنة عند ابی حنفیة و محمد و قال ابو یوسف تحریما مؤبدا قال الاسبیجابی و الصحیح قولهما.(التصحیح و الترجیح :٣٥٦)

حمل کا انکار کرنے پر لعان

اگر شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو امام صاحب کے نزدیک لعان واجب نہیں ہوگا، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو لعان واجب ہوگا۔

و اذا قـال : حـمـلك لیـس منی فلا لعان وقالا ان ولدت لأقل من ستة أشهر من یوم القذف یجب اللعان (الاختیار :٣/ ١٨٦ بیروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

لأنـه لایتیـقـن بـقیـام الـحـمـل فـلـم یـصیـر قـاذفـا، قلنااذا لم یکن قذفا فی الحال یـصیـر کـالـمعلق بالشرط فیصیر کانه قال ان کان بك حمل فلیس منی و القذف لایصح تعلیقه بالشرط.(هدایة :٤٢٥/٢ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت حمل کی نفی کی گئی اس وقت حمل کا ہونا یقینی نہیں ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ پیٹ میں ہوا بھری ہو جس کو حمل خیال کر لیا گیا ہو، اس وجہ سے شوہر تہمت لگانے والا شمار نہ ہوگا اور جب قذف ثابت نہیں ہوا تو لعان واجب نہ ہوگا۔

رہا مسئلہ چھ مہینہ سے کم میں بچہ پیدا ہونے کا تو اس سے بھی قذف ثابت کر کے لعان واجب

نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ جس وقت شوہر نے حمل کی نفی کی اس وقت تو حمل کے متیقن نہ ہونے کی وجہ سے قذف نہیں ہوا؛ البتہ شوہر کا کلام معلق بالشرط کی طرح ہو گیا کہ شوہر نے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ حمل مجھ سے نہیں ہے اور قذف کو شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا اور جب قذف نہیں ہوا تو لعان بھی واجب نہیں ہوگا۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وإذا قال الزوج ليس حملك منى فلا لعان : قال فى الهداية وهذا قول أبى حنيفة.... وقال أبو يوسف ومحمد واللعان يجب اذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر ومشى على قول الامام الامام البرهانى والنسفى والمصلى وصدر الشريعة (التصحيح الترجيح : ٣٥٦ بيروت)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ولابنفى الحمل لأنه لايتيقن بقيامه عند القذف لاحتمال أنه انتفاخ ولو تيقنا بقيامه وقته، بأن ولدت لأقل من ستة أشهر صار كأنه قال ان كنت حاملا فحملك ليس منى والقذف لايصح تعليقه بالشرط وهذا قول الامام وعند هما يجرى اللعان اذا جاء ت به لأقل من ستة أشهر للتيقن بقيامه وجوابه ما مر.(البحر الرائق :٢٠٤/٤ زكريا، مثله فى رد المحتار على الدر :١٩١/٥ زكريا، تبيين : ٢٣٥/٣ زكريا)

پیدائش کے بعد نسب کی نفی کب تک درست ہے

امام صاحب کے نزدیک مرد نے بچے کی پیدائش کے بعد فوراً ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کی جاتی ہے یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں، اس زمانہ میں بچے کے نسب کی نفی کردی تو نفی کرنا صحیح ہے اور اس کی وجہ سے لعان جاری ہوگا اور اگر اس زمانہ کے بعد نفی کی تو لعان جاری ہوگا البتہ نسب ثابت رہے گا اور نفی درست نہ ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ مدت نفاس کے اندر اندر بچے کی نفی کرنا صحیح ہے، اس کے بعد نہیں۔

واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة أوفى الحال التى تقبل التهنئة فيها وتبتاع له آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب وقال أبويوسف

ومحمد يصح نفيه فی مدة النفاس(قدوری : ٥٢٩ بشری)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے:

ولـه أنه لا معنى للتقدير لأن الزمان للتأمل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا مايدل عليه وهو قبوله التهنية أو سكوته عند التهنية أو ابتياعه متاع الولادة أومضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفی (هدايه: ٤٢٦/٢ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیوں کہ زمانہ تأمل اور غور وخوض کے لئے ہوتا ہے اور تأمل اور غور کرنے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں، اس لیے ہم نے ان چیزوں کا اعتبار کیا جو بچہ کی نفی نہ کرنے پر دلالت کرتی ہیں اور وہ چیزیں جو بچہ کی نفی نہ کرنے پر دلالت کرتی ہیں وہ بچہ کی ولادت پر مبارکبادی قبول کرنا یا مبارک بادی کے وقت خاموش رہنا یا ولادت کا سامان خریدنا یا اتنے وقت کا ایسی حالت میں گذر جانا کہ شوہر نے بچہ کی نفی نہیں کی؛ یہ سب باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شوہر بچہ کی پیدائش سے خوش ہے، اور اس کو اپنا فرزند سمجھتا ہے، اب اگر اس کے بعد نفی کرتا ہے تو یہ نفی کرنا درست نہیں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

نـفى الولد عند التهنئة وابتياع آلة الولادة صح وبعده لا ولاعن فيهما، قال الشامی : قوله وبـعـده لا أی بـعـد قبول التهنئة أو سكوته عندها وشراء آلة الولادة و سكوته عن النفی ومـضى ذلك الوقت اقرار منه، قال فی الفتح : وهذا من المواضع التی اعتبر فيه السكوت رضـا الا فـی رواية عـن مـحمد فی ولد الأمة : اذا هنئ به فسكت لايكون قبولا لأنه غير ثـابـت إلا بـالـدعـوة والسكوت ليس دعوة ونسب ولد المنكوحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه فی النفی.(شامی :٥/ ١٦٢ زكريا)

علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

(قـولــه وبـعـده لا) أی ان انـفـاه بـعـد زمـان الابتيـاع والتهـنئة لاينتفی عنده وهو الصحيح. (طحطاوی علی الدر : ٢٠٨/٢ مكتبه الاتحاد ديوبند)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

ولـو نـفى الزوج الولد عند التهنئة أوابتياع آلة الولادة صح نفيه ولا عن به و ان نفى

بعد ذلك لاعن لوجود القذف ولا ينتفى نسب الولد وعندهما يصح النفى فى مدة النفاس والصحيح قول الامام (الدر المنتقى : ٢/ ١٣٦ کوئٹہ)

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة أوفى الحال التى تقبل التهنئة وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب و قال أبو يوسف ومحمد : يجوز نفيه فى مدة النفاس ، قال أبو المعالى الصحيح قول أبى حنيفة واعتمده المحبوبى والنسفى والموصلى وصدر الشريعة. (التصحيح والترجيح :٣٥٦ بيروت)

باب العدة

عدت طلاق میں شوہر کا انتقال

مرض الموت میں کسی عورت کو طلاق دی گئی اور مطلقہ کی عدت ہی میں شوہر کا انتقال ہوا، اس طرح مطلقہ وارث ہوئی، تو اس صورت میں طلاق کی عدت جاری رہتے ہوئے اس پر شوہر کی عدت وفات بھی آ گئی، تو طرفینؒ کے نزدیک اس کی عدت دو مدتوں میں سے مدت دراز ہوگی امام ابو یوسف کے نزدیک تین حیض ہوگی۔

واذا ورثت المطلقة فى المرض فعدتها أبعد الأجلين عند أبى حنفية و محمد وقال ابويوسف عدتها ثلث حيض. (قدورى : ٥٣٢ بشرى ، الاختيار : ٣/ ١٨٩ بيروت)

اس مسئلہ میں طرفین کا قول مفتی بہ ہے:

ولهما أنه لما بقى فى حق الارث يجعل باقيا فى حق العدة احتياطا فيجمع بينهما .(هداية :٤٢٩/٢ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب نکاح وراثت کے حق میں باقی ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں شمار کیا جائے گا، اور اس وجہ سے دونوں عدتیں جمع کر دی گئیں کیوں کہ وہ عورت حقیقتاً تو بائنہ ہے اور حکما متوفی عنھا زوجہا ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں:

وزوجة الـفـار ابـعـد الأجلين أى عدة زوجة الفار ابعد الأجلين من عدة الوفاة ومن عدة الطلاق... وقال أبو يوسف : تعتد عدة الطلاق وهو القياس. ... وجه الاستحسان أنهـا لـما ورثت جعل النكاح قائما حكما الخ (تبيين :٣/ ٢٥٤ زكريا مثله فى النهر :٢/ ٤٧٩ دار الايمان سهارنپور)

خلاصہ یہ کہ صاحب تبیین اور صاحب نہر نے طرفین کے قول کو استحسان قرار دیا ہے جو کہ وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا ورثـت الـمـطـلـقة فـى الـمرض فعدتها ابعد الأجلين ، قال جمال الاسلام فى شـرحـه : وهذا قول أبى حنفية ومحمد وقال أبويوسف: عدتها ثلاث حيض والصحيح قولهما واعتمده المحبوبى والنسفى وغيرهما. (التصحيح والترجيح : ٣٥٨ بيروت)

یعنی اصحاب متون نے بھی طرفین کے قول کو اختیار کیا ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ومن طلقت فى مرض موت رجعيا كالزوجة وان بائنا تعتد بأبعد الأجلين وعند ابى يوسف كالرجعى. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر : ١/ ٢٩١ بيروت)

معتدہ بائنہ سے شوہر دوسرا نکاح کر کے طلاق قبل الدخول دے

اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر عدت میں اس سے نکاح کر لیا، اور قبل الدخول طلاق دے دی تو شیخین کے نزدیک شوہر پر کامل مہر اور عورت پر مستقلا دوسری عدت واجب ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں: شوہر پر نصف مہر اور عورت پر پہلی عدت کو پورا کرنا واجب ہوگا۔

وإذا طـلـق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها فى عدتها وطلقها قبل أن يدخل بها فـعـلـيـه مهـر كامل و عليها عدة مستقبلة عند أبى حنيفة و أبى يوسف و قال محمدؒ لها نصف المهر وعليها إتمام العدة الأولى. قدورى : ٥٣٦

اس مسئلہ میں شیخین کا قول مفتی بہ ہے۔صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهـمـا أنها مقبوضة فى يده حقيقة بالوطى الأولى و بقى أثره وهو العدة فإذا جدد

النکاح وهی مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق فی هذا النکاح، کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یده یصیر قابضا بمجرد العقد، فوضح بهذا أنه طلاق بعد الدخول . هدایه : ۲-۴۳۱ .

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے اپنے شوہر کے قبضہ ہی میں ہے، اورابھی تک وطی اولی کا اثر عدت بھی باقی ہے، پس جب شوہر نے عدت کے زمانے میں تجدید نکاح کیا، دراں حالیکہ وہ عورت نکاح اول کے دخول کی وجہ سے مقبوضہ بھی ہے تو نکاح اول میں دخول والا قبضہ اس دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔ پس جب اس نے طلاق دی تو گویا نکاح ثانی میں بھی دخول کے بعد طلاق دی، لہٰذا شوہر پر پورا مہر اور عورت پر مستقلاً دوسری عدت واجب ہوگی، اس کی مثال غصب کا ایک مسئلہ ہے، وہ یہ ہے کہ غاصب نے مقبوضہ شیٔ مغصوب کو مالک سے خرید لیا تو وہ عقد بیع سے ہی قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، جدید قبضہ کی ضرورت نہیں پڑے گی، کیوں کہ جو قبضہ حالت غصب میں تھا وہی بیع کے قبضہ واجبہ کے قائم مقام ہوگیا، چنانچہ اس سے ثابت ہوا کہ نکاح ثانی کے بعد طلاق بعد الدخول ہے، نہ کہ قبل الدخول۔ اور طلاق بعد الدخول کی صورت میں کامل مہر اور عدت واجب ہوتی ہے۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

وإذا طلق الرجل امرأته طلاقا بائنا ثم تزوجها فی عدتها و طلقها قبل أن یدخل بها فعلیه مهر کامل و علیها تمام عدة مستقبلة عند أبی حنیفة و أبی یوسف وقال محمد لها نصف المهر و علیها تمام العدة الأولى. قال الاسبیجابی الصحیح قولهما واختار المحبوبی و النسفی و غیرهما. التصحیح و الترجیح : ۳۶۱ .

معتدہ کے بچے کا نسب

کسی معتدۃ نے بچہ جنا تو امام صاحب کے نزدیک جب تک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے پیدا ہونے کی گواہی نہ دیں اس کا نسب ثابت نہ ہوگا الا یہ کہ وہاں حمل ظاہر ہو یا شوہر اس کا اعتراف کرلے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہوجائیگا۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں ایک عورت کی گواہی سے نسب ثابت ہوجائے گا۔

واذا ولـدت الـمعتـدة ولـدا لـم يثبـت نسبه عند ابی حنفيةؒ الا أن يشهد بولادتها رجـلان أو رجـل وامرأتان الا أن يكون هناك حبل ظاهر أو اعتراف من قبل الزوج فيثبت مـن غيـر شهـادة ، وقـال أبـويـوسف ومحمد يثبت فی الجميع بشهادة امرأة واحدة۔(قدوری : ٥٣٧ بشری، الاختيار :٣/ ١٩٦ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے،صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأبی حـنـفية أن الـعـدة تنقضی باقرارها بوضع الحمل والمنقضی ليس بحجة فمست الـحـاجة الی اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل أوصـدر الاعتـراف مـن الـزوج لأن الـنسب ثابت قبل الولادة والتعين يثبت بشهادتها۔(هدايه ٤٣٦/٢ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو اس کی عدت گذر گئی اور جو چیز گذر گئی وہ حجت نہیں ہوتی بلکہ حجت وہ ہوتی ہے جو موجود ہو پس نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی چنانچہ شہادت تامہ کا ہونا ضروری ہے اور شہادت تامہ یہ ہے کہ دو مرد گواہی دیں یا دو عورتیں اور ایک مرد؛ ہاں اگر حمل ظاہر ہو یا شوہر حمل کا اقرار کر چکا تو کمال شہادت کی شرط نہیں اس لئے کہ نسب تو ولادت سے پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے اور رہا مسئلہ تعیین کا تو وہ ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی۔

علامہ قاسم اپنی تصحیح میں فرماتے ہیں:

واذا ولـدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابی حنيفة الا أن يشهد بولادته رجلان أو رجـل وامـرأتـان...... ألـخ واعتـمـد قـولـه الـمـحبوبی والنسفی والموصلی وصدر الشريعة۔ (التصحيح والترجيح :٣٦١ بيروت)

قاضی خان میں ہے:

وان جحدت الورثة الولادة ولا النسب الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فی قول ابی حـنيـفة وقـال صـاحبـاه : يثبـت بشهـادة الـقـابـلة (الـقول المقدم فيه راجح كما هو دابه)(فتاوی قاضيخان : ١/ ٥٥٧ زكريا)

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

ولاتثبت ولادة المعتدة الابشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعندهما تكفى شهادة امرأة واحدة وان كان حبل ظاهر أو اعترف الزوج به تثبت بمجرد قولها فلا احتياج الى الشهادة وعندهما لابد من شهادة امرأة۔(القول المقدم فيه راجح كما صرح الشامى) (۲۹۶/۱ بيروت)

علامہ سراج الدین اُوشی فرماتے ہیں:

المطلقة طلاقا بائنا أو رجعيا اذا جاء ت بالولد لايثبت النسب الابشهادة رجلين اورجل وامرأتين بخلاف ماااذا أقر الزوج بالحبل وكان الحبل ظاهرا حتى يثبت بشهادة القابلة۔(فتاوى سراجية :۲۳٤ زم زم افريقه)

ان ولدت فأنت طالق کا حکم

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو نے بچہ جنا تو تجھے طلاق؛ پھر ایک عورت نے بچہ جننے پر گواہی دی تو امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی، صاحبین فرماتے ہیں کہ واقع ہوجائے گی۔

ولو قال لها: ان ولدت فأنت طالق فشهدت امرأة بالولادة لم تطلق وقالا تطلق.(الاختيار :۳/ ۱۹٦ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح اور مفتی بہ ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

ولأبى حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لأن شهادتهن ضرورية فى حق الولادة فلا تظهر فى حق الطلاق لانه ينفك عنها (هدايه : ۲/ ٤۳۷)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر پر حانث ہونے کا دعوی کیا ہے یعنی وقوع طلاق کا اور شوہر اس کا منکر ہے لہٰذا عورت کا یہ دعوی بغیر حجت کاملہ کے ثابت نہیں ہوگا اور رہا مسئلہ ولادت کے باب میں ایک عورت کی شہادت کے معتبر ہونے کا تو وہ ضرورۃ معتبر ہے اور جو چیز ضرورۃ ثابت ہو وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے، اس سے تجاوز نہیں کرتی ،لہٰذا ولادت کے باب میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوگی اور اس کے علاوہ طلاق وغیرہ میں نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق اس کے لوازمات میں سے نہیں ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان علق طلاقها بالولادة فشهدت بها امرأة لاتطلق خلافا لهما. (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى البحر: ١/ ٢٩٧ بيروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔

(وقایۃ ۲/۴۵ مکتبہ تھانوی، کنز ۴۸ بیروت، مختار متن الاختیار: ۳/۱۹٦ بیروت)

حاملہ کے حمل کے اقرار کے بعد ولادت پر طلاق کو معلق کرنا

اگر شوہر نے کسی عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کرلیا پھر اس کو کہا کہ اگر تو نے بچہ جنا تو تجھے تین طلاق، اس کے بعد اس عورت نے ولادت کا اقرار کیا تو امام صاحب کے نزدیک بغیر شہادت کے محض اس کے قول سے ہی اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک عورت کی گواہی کا ہونا ضروری ہے، اس کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وان اعترف بالحبل تطلق لمجرد قولها وقالا لابد من شهادة امرأة تشهد بالولادة(الاختيار: ٣/ ١٩٧ بيروت)

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول مفتی بہ ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولأن الاقراربالحبل اقراربما يفضى اليه وهو الولادة ولانه اقر بكونها مؤتمنة فيقبل قولها فى رد الامانة (هدايه: ٢/ ٤٣٧ بلال)

امام صاحبؒ نے دو دلیلیں پیش کی ہیں:

(۱) شوہر کی جانب سے اپنی بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار درحقیقت ولادت کا اقرار ہے اور جب شوہر کی طرف سے ولادت کا اقرار پایا گیا تو شہادت کی ضرورت باقی نہ رہی۔(۲) شوہر نے اپنی بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار کر کے اس کے امینۃ ہونے کا اقرار کیا ہے اور امانت واپس کرنے میں امین کا قول معتبر ہوتا ہے لہذا بغیر شہادت کے اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں:

وان اعترف بالحبل تطلق بمجرد قولها وعندهما لابد من شهادة امرأة (القول المقدم فيه راجح) (ملتقى الابحر: ١/ ٢٩٧ بيروت)

اصحاب متون نے امام صاحب کے قول کو اختیار کیا ہے۔(کنز: ۴۸ بیروت، وقایہ:۱۴۵/۲ مکتبہ تھانوی، مختار متن الاختیار:۱۹۶/۳ بیروت)

باب النفقه

بیوی کے نفقہ میں ایک خادم یا دو خادم

طرفینؒ کے نزدیک شوہر پر بیوی کے لئے ایک خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا۔

ویفرض لها نفقة حادم واحد..... وقال أبو یوسف یفرض لخادمین (الاختیار :٤/ ٤ بیروت)

اس مسئلہ میں صاحب ہدایہ اور علام قاسم وغیرہ نے طرفینؒ کا قول مفتی بہ ذکر کیا ہے ۔صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

ولهما ان الواحد یقوم بالأمرین فلا ضرورة الی اثنین ولانه لو تولی کفایة بنفسه کان کافیا فکذا اذا قام الواحد مقام نفسه (هدایه :٢/ ٤٤٣ بلال)

طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم گھر کے اور باہر کے دونوں کے کام پورا کرسکتا ہے لہٰذا دو خادموں کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر خود بیوی کے کاموں کی کفایت کرلے تو بلا خادم کے بھی کافی ہوجاتا ہے تو اسی طرح اگر شوہر نے اپنی جگہ ایک خادم کو مقرر کردیا تو بھی کافی ہے۔

علامہ قاسم فرماتے ہیں:

ولا یفرض لأکثر من خادم واحد الهدایة وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف : یفرض لخادمین قال الاسبیجابی والصحیح قولهما وعلیه مشی المحبوبی والنسفی (التصحیح والترجیح :٣٦٧ بیروت)

علامہ شامی فرماتے ہیں:

وروی صاحب الاملاء عن ابی یوسف أن المرأة اذا کانت ممن یحل مقدار ها عن

خدمة خادم واحد أنفق علی من لابد لها منه من الخدم ممن هو أکثر من الخادم الواحد أو الاثنین أو أکثر من ذلك قال : وبه نأخذ کذا فی غایة البیان۔وفی الظهیریة والوالجیة المرأة اذا کانت من بنات الأشراف ولها خدم یجبر الزوج علی نفقة خادمین۔فالحاصل أن المذهب الأقتصار علی واحد مطلقا والماخوذ به عند المشایخ قول أبی یوسف۔(شامی :٥/ ٣٠٦ زکریا ومثله فی البحر : ٤/ ٣١٠ زکریا)

علامہ شلبی فرماتے ہیں

وروی أصحاب الاملاء عنه ؤأنه قال : ان المرأة ان کانت ممن یحل مقدار ها عن خدمة حادم واحد أنفق علی من لابد لها منه من الخدم ممن هو أکثر من الخادم الواحد أو الاثنین أو اکثر من ذلك قال وبه نأخذ۔(حاشیة الشلبی :٣/ ٣٠٧ زکریا)

علامہ شامی وغیرہ کے کلام کا خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایت تو ایک غلام پر ہی اقتضا کرنے کے بارے میں ہے، البتہ بقدر ضرورت مشایخ نے امام ابو یوسف کے قول کو بھی اختیار کیا ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مشہور روایت کے مطابق طرفین کی طرح ایک ہی غلام کا نفقہ واجب ہوگا البتہ غیر مشہور روایت کے مطابق دو اور اس سے زیادہ غلام واجب ہوں گے۔

علامہ آفندی فرماتے ہیں:

وعند ابی یوسف فی غیر المشهور عنه لأن المشهور من قوله کقولهما کما فی الطحاوی (مجمع ا لأنهر :٢/ ١٧٧ کوئٹه)

علامہ شلبی فرماتے ہیں:

وعن ابی یوسف أنه یفرض نفقة خادمین ... وفی التحفة وهذا الذی ذکروه عن ابی یوسف غیر المشهور عنه لأن المشهور من قوله کقولهما وبه صرح الطحاوی فی مختصره (حاشیة الشلبی : ٣/ ٣٠٧ زکریا ، مختصر الطحاوی : ٢٢٣ کراچی)

شوہر کی موت کے بعد پیشگی دیے ہوئے نفقہ کا حکم

اگر شوہر نے بیوی کو ایک سال کا نفقہ پیشگی دیدیا پھر شوہر مر گیا تو شیخینؒ کے نزدیک عورت سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جتنا زمانہ گذر گیا ہے اس کے نفقہ کا حساب کرلیا جائے اور جو بچے وہ شوہر کا ہوگا۔

وان اسلفها نفقة سنة ثم مات : لم يسترجع منهابشيئ ، وقال محمد يحتسب لها بنفقة مامضى وما بقى للزوج(قدورى ٥٤٤ بشرى)

اس مسئلہ میں فتوی شیخینؒ کے قول پر ہے۔

ولهما انه صلة وقد اتصل به القبض ولارجوع فى الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما فى الهبة ولهذا لوهلكت من غير استهلاك لايسترد بشيئ منها بالاجماع۔ (هدايه : ٣/ ٤٤٤ بلال)

شیخین کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے جو عورت کے قبضہ کر لینے سے تام بھی ہو گیا ہے اور ہبہ میں واہب اور موہوب لہ میں سے کسی ایک کی موت کے بعد دوسرا شخص شیئ موہوب میں رجوع نہیں کرسکتا ہے لہٰذا بیوی کو کوئی چیز ہبہ کر دینے کے بعد شوہر کے لئے اس سے رجوع کرنا درست نہیں ہے اور چونکہ ہبہ قبضہ کے ذریعہ تام ہو جاتا ہے، اسی بناء پر اگر نفقہ بغیر استہلاک کے ہلاک ہوجائے تو بالاجماع شوہر بیوی سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں:

ولاترد النفقة والكسوة المعجلة بموت أو طلاق عجلها الزوج أو أبوه ولو قائمة ، به يفتى۔قوله عجلها الزوج أو أبوه لما فى الولوالجية وغيرها أبو الزوج اذا دفع نفقة امرأة ابنه مائة ثم طلقها الزوج ليس للأب أن يسترد مادفع، لأنه لوأعطاها الزوج والمسألة بحالها لم يكن له ذلك عند ابى يوسف وعليه الفتوى (در المحتار مع الدر المختار:٥/٣١٥ زكريا)

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

قوله ولاترد المعجلة : اى لاترد النفقة المعجلة بموت أحدهما ونحوه بأن عجل لها نفقة شهر بعد فرض القاضى أو التراضى ثم مات أحدهما، أطلقه فشمل ما اذا كانت قائمة اوهالكة ، فان كانت هالكة فلا ترد شيئا اتفاقا وان كانت قائمة أو مستهلكة فكذلك عندهما۔وقال محمد: يحتسب لها نفقة مامضى وما بقى فهو للزوج وعلى هذا

الـخـلاف الـكسـوـة لأنهـا استـعـجـلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستـحـقـاق بـالـمـوت فبـطـل الـعـوض بقدره و لهما أنها صلة وقد اتصل بها القبض ولارجـوع فى الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كما فى الهبة وفتح القدير، والفتوى على قولهما. البحر الرائق :٤/ ٣٢٣ زكريا مثله فى مجمع الأنهر :٢/ ١٨٤ کوئٹہ

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولاتـرد الـنـفـقة الـمـعجلة ولوقائمة لموت أحدهما او تطليقه اياها عند أبى حنيفة وأبى يوسف وعليه الفتوى۔ (فتاوى هنديه :٢/ ٥٥١ زكريا)

والدین کا اپنے نفقہ میں بیٹے کا سامان بیچنا

امام صاحب کے نزدیک اگرلڑکے کے والدین نے اس کا سامان اپنے نفقہ میں بیچا تو جائز ہےاوراگرزمین بیچی تو جائز نہیں ہے۔صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے۔

واذا بـاع الأب متـاع ابنه فى نفقته جاز وقالا لايجوز، وفى العقار لايجوز بالاجماع. (قدورى : ٥٤٧ بشرى الاختيار : ١٣/٤ بيروت)

اس مسئلہ میں فتوی امام صاحب کے قول پر ہے۔صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

واذا كـان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابوية واذا باع ابوه متاعه فى نفقته جاز عـنـد ابـى حـنيـفة وهـذا استحسان ولابى حنيفة أن للاب ولاية الحفظ فى مال الغائب الاتـرى أن لـلـوصـى ذلك فـالأب أولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كـذلك الـعـقـار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الأقارب لانه لاولاية لهم أصـلا فـى التـصرف حالة الصغر ولا فى الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب والثمن من جـنـس حـقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له أن يأخذمنه بنفقته لأنه من جنس حقه۔ (هدايه :٢/ ٤٥٠ بلال)

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اپنے غائب بیٹے کے مال میں حفاظت کی ولایت حاصل ہےاورحفاظت ہی کی خاطر وصی کو یہ ولایت حاصل ہے کہ غائب بالغ وارث کے سامان کو فروخت کردے، پس جب وصی کو ولایت حاصل ہےتو باپ کواس کی شفقت کی زیادتی کی بناء پر بدرجہ اُولی ولایت حاصل ہوگی اور مال منقول کو بیچنا از قبیل حفاظت ہے جبکہ مال غیرمنقولہ میں یہ

بات نہیں ہے، کیوں کہ وہ خود محفوظ ہوتے ہیں۔

بہر کیف جب یہ بیع جائز ہے تو اس سے حاصل ہونے والا ثمن چونکہ والدین کے حق نفقہ کی جنس میں سے ہے لہٰذا ان کے لئے شرعا جائز ہے کہ وہ اس میں سے اپنے نفقہ کے بقدر وصول کریں۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

يبيع الأب لأنه له ولاية التصرف لا الأم ولا بقية اقاربه ولا القاضى اجماعا عرض ابنه الكبير الغائب لا الحاضر اجماعا لا عقاره۔

قوله لأن له ولاية التصرف ثم ذكر عبارة الهداية وغيرها الى أن قال و حاصله أن المنقول مما يخشى هلاكه فللأب بيعه حفظا له وبعد بيعه يصير الثمن من جنس حقه فله الانفاق منه ...... ثم ان ماذكر هنا قول الامام وهو الاستحسان وعندهما وهو القياس أن المنقول كالعقار لانقطاع ولاية الاب بالبلوغ۔ (شامى :٥ /٣٦٧ زكريا، مثله قال الزيلعى وابن نجيم وغيرهما) (تبيين :٣/ ٣٣٠ زكريا بحر :٤ ٣٦١ زكريا الدر المنتقى : ٢/ ٢٠٢ كوئٹه، مجمع الأنهر : ٢٠١/٢ كوئٹه)

خلاصہ یہ کہ امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے جو وجوہ ترجیح میں سے ہے۔

وہ مسائل جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہے۔

علامہ ابن نجیم نے البحرالرائق میں ایسے سات مسائل جمع کئے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہے۔البحرالرائق ۶/۳۵۳ زکریا

لیکن علامہ شامی نے علامہ حموی کے حوالے سے پندرہ مسائل نقل کئے ہیں پھران میں سے تین مسائل پر رد فرما کر مزید آٹھ مسائل کا اضافہ کیا ہے، خلاصہ یہ کہ علامہ شامی کے بقول کل بیس مسائل ایسے ہیں جن میں امام زفرؒ کے قول پر فتوی دیا گیا ہے ذیل میں مختصراان مسائل کو ذکر کیا جاتا ہے، شامی ۵/۳۳۰ زکریا

(۱) زوجہ مفقود کے بینہ کے ذریعہ نکاح ثابت کرنے کی صورت میں قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے مفتی بہ قول کے مطابق اسے قرض لینے کا حکم دے سکتا ہے۔شامی ۲/۵۶۵۔۵۶۶ زکریا

(۲) جو مریض قیام سے عاجز ہو وہ مفتی بہ قول کے مطابق تشہد کی حالت میں ہی بیٹھ کر نماز پڑھے گا ۔شامی ۲/۴۸۶ زکریا

(۳) نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے والا بھی تشہد کی طرح ہی بیٹھ کر نماز پڑھے گا۔شامی ۵/۳۳۰ زکریا

(۴) اگر بائع کے پاس مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو پھر اگر مرابحہ کے طور پر بیچنا چاہے تو بائع کے ذمہ یہ بتانا لازم ہے کہ میں نے اس کو صحیح سالم اتنی قیمت پر خریدا تھا، شامی ۷/۳۶۰ زکریا

(۵) جس شخص کو خصومت کا وکیل بنایا جائے وہ قبضہ کا وکیل نہ ہوگا۔شامی ۸/۲۶۸ زکریا

(۶) بادشاہ تک ناحق شکایت پہنچانے والا ضامن ہوگا۔شامی ۹/۳۰۹ زکریا

(۷) اگر کفیل سے مکفول بہ کو مجلس قضا میں سپرد کرنے کی شرط ہوئی تھی تو کفیل کے ذمہ مکفول بہ کو مجلس قضا میں سپرد کرنا ضروری ہے، ورنہ وہ اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔شامی ۷/۵۶۸ زکریا

(۸) کپڑے کے تھان کو جب تک پورا کھول کر نہ دیکھ لیا جائے خیار رویت ساقط نہ ہوگا۔شامی ۷/۱۵۷ زکریا

نوٹ: یہ اس زمانے کی بات تھی جب کپڑے کے ظاہر اور باطن میں فرق ہوتا تھا لیکن فی زمانہ نا زیادہ فرق نہیں رہتا ہے لہذا ائمہ ثلاثہ کے مذہب پر فتوی ہوگا یعنی کپڑے کے تھان کو اوپر سے

دیکھنا ہی کافی سمجھا جائے گا۔(راقم)

(۹)اگر گھر خریدا گیا تو جب تک اس کا داخلی حصہ بھی نہ دیکھ لے صرف خارجی حصہ دیکھنے سے ہی خیار ساقط نہ ہوگا،شامی ۱۵۸/۷ از کریا

(۱۰)اگر کوئی مقروض دائن کو گھٹیا کے بجائے عمدہ دراہم ادا کرے تو دائن کو اسے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔شامی ۳۹۴/۷ زکریا

(۱۱)اگر شفیع نے طلب مواثبت اور طلب اشہاد کے بعد طلب خصومت میں ایک مہینہ تک تاخیر کی تو حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔شامی ۳۳۰/۹ زکریا

(۱۲)اگر ملتقط نے لقطہ پر کئے ہوئے خرچ کو وصول کرنے لیے لقطہ کو اپنے پاس روکے رکھا تو اسے اس کا حق ہے لیکن اس دوران لقطہ ہلاک ہو گیا تو وہ مالک سے اپنا خرچہ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا ۔شامی ۴۴۲/۶

(۱۳)اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ضرب اور حساب کی نیت سے ''انت طالق واحدۃ فی ثنتین'' کہے تو اس پر دو طلاق واقع ہوگی۔شامی ۴۷۶/۴ زکریا

(۱۴)اگر آقا نے غلام سے کہا ''ان مت اوقتلت فانت حر'' یعنی اگر میں مر گیا یا قتل کیا گیا تو تو آزاد ہے تو وہ غلام مدبر مطلق سمجھا جائے گا۔شامی ۴۴۹/۵ زکریا

(۱۵)اگر کوئی شخص متعینہ مدت کے لیے گواہوں کے سامنے نکاح موقت کرے تو وقت کی شرط لغو ہو جائے گی اور اس کا نکاح درست ہو جائے گا۔شامی ۱۴۹/۴ از کریا

(۱۶)دراہم اور دینار کا وقف عرف کے جاری ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔شامی ۵۵۶/۶ زکریا

(۱۷)اگر کسی شخص نے اجنبیہ سے بیوی سمجھ کر وطی کر لی تو اگر یہ واقعہ رات میں پیش آیا ہے تو اس کو حد نہ لگے گی اور اگر دن کا ہے تو حد لگے گی۔شامی ۳۵/۶ زکریا

(۱۸)اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں چیز فلاں شخص کو عاریت پر نہ دوں گا پھر بعد میں حالف نے محلوف علیہ کے وکیل کو وہ چیز دے دی تو وہ حانث ہو جائیگا۔شامی ۶۳/۵ زکریا

(۱۹)وقتیہ نمازیں اسی طرح جمعہ اور وتر کی نماز جن کا بدل موجود ہے ان میں وقت کے نکل جانے

کے خوف کے خوف سے تیمّم کر کے فرض ادا کرنے کی اجازت ہے البتہ احوط یہ ہے کہ بعد میں اسے دہرا لے۔ شامی ۱/۴۱۳ زکریا

(۲۰) پانی کی نالیوں میں اگر گوبر کی لپائی کر دی جائے اور گوبر کا اثر پانی میں ظاہر نہ ہو تو امام زفرؒ کی ایک روایت کے مطابق مأکول اللحم کا فضلہ پاک ہے اور امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ ماکول اللحم جانوروں کا گوبر اصلاً تو نجس ہے مگر ضرورت اور عموم بلوی کے وقت اس کو پاک قرار دیا جائے گا ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھتے ہوئے متأخرین فقہاء نے محل ضرورت میں گوبر کی طہارت کا فتوی دیا ہے۔ شامی ۱/۳۳۶ زکریا

تنبیہ: یہ بیس مسائل ہیں جن میں علامہ شامی نے امام زفرؒ کے قول پر فتوی ہونے کی صراحت کی ہے لیکن ان میں مسئلہ ۳/۴ میں فقط امام زفرؒ کا قول نہیں ہے امام ابو یوسفؒ بھی ساتھ میں ہیں لہٰذا یہ دونوں مسائل فقط امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں سے نہ ہوئے۔

اسی طرح چھ نمبر کا مسئلہ بھی اس سے خارج ہے اس لیے کہ اس میں امام زفرؒ کا نہیں فقط امام محمدؒ کا اختلاف ہے.....ابن نجیمؒ نے امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں اسے ذکر کر دیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ ۱۶/۲۰ بھی فقط امام زفرؒ کے مفتی بہ اقوال میں سے نہیں ہے، بل کہ امام محمدؒ بھی ساتھ ہی ہے لہٰذا یہ مسئلہ بھی امام زفرؒ کے مفتی بہ مسائل میں سے نہ ہوا، اسی طرح مسئلہ ۸ بھی فی زماننا امام زفرؒ کے قول کے مطابق مفتی بہ نہیں ہے، بلکہ ظاہر الروایت کے مطابق فتوی ہے، خلاصہ یہ کہ مذکورہ مسائل میں سے صرف چودہ مسائل امام زفرؒ کے مفتی بہ مسائل ہی سے رہے۔

فہرست مراجع

(۱) بخاری شریف

(۲) مسلم شریف

(۳) ابوداؤد شریف

(٤) ترمذی شریف

(٥) فیض الباری

(٦) معارف السنن

(٧) العرف الشذی

(٨) اعلاء السنن

(٩) رالمحتار علی الدرالمختار

(١٠) طحطاوی علی الدر

(١١) تقریرات رافعی

(١٢) بدائع الصنائع

(١٣) الهدایه للمرغینانی

(١٤) الدرایه علی الهدایه

(١٥) نصب الرایه

(١٦) نصب الرایه

(١٧) فتح القدیر

(١٨) نتائج الافکار علی الفتح

(۱۹) البنایه

(۲۰) کنزالدقائق

(۲۱) تبیین الحقائق

(۲۲) حاشیة الشلبی علی التبیین

(۲۳) شرح عقود رسم المفتی

(۲٤) البحرالرائق

(۲٥) منحة الخالق

(۲٦) النهرالفائق

(۲۷) ملتقی الابحر

(۲۸) مجمع الانهر

(۲۹) الدرالمنتقی

(۳۰) ملتقی الابحر

(۳۱) تحفة الفقهاء

(۳۲) الفقه الاسلامی وأدلة

(۳۳) الفقه الحنفی وأدلة

(۳٤) الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید

(۳٥) جامع الرموز

(۳٦) مختصر الطحاوی

(۳۷) حاشیة الطحطاوی علی المراقی

(۳۸) المختصر القدوری

(۳۹) المعتصر علی القدوری

(٤٠) اللباب فی شرح الکتاب

(٤١) الجوهرة النیرة

(٤٢) شرح وقایه

(٤٣) فتح باب العنایة (شرح نقایة)

(٤٤) الاختیارلتعلیل المختار

(٤٥) التصحیح والترجیح

(٤٦) الموسوعة الفقهیه

(٤٧) القول الصواب فی مسائل الکتاب

(٤٨) مختارات النوازل

(٤٩) عقد الاستصناع وتطبیقاته المعاصرة

(٥٠) المحیط الکبیر

(٥١) الفتاوی الهندیة

(٥٢) فتاوی قاضی خان

(٥٣) فتاوی تاتارخانیة

(٥٤) فتاوی بزازیه

(٥٥) خلاصة الفتاوی

(٥٦) فتاوی نوازل

(٥٧) الحیلة الناجزة

(٥٨) فتاوی سراجیة

(٥٩) کفایت المفتی

(٦٠) کتاب المسائل

(٦١) کتاب الفتاوی

(٦٢) فتاوی حقانیه

(٦٣) محمود الفتاوی

(٦٤) فتاوی دارالعلوم زکریا

(٦٥) فتاوی قاسمیه

(٦٦) نئے مسائل اور فقه اکیڈمی کے فیصلے

(٦٧) جدید معاملات کے شرعی احکام

(٦٨) عین الهدایة

(٦٩) اشرف الهدایة

(٧٠) اثمار الهدایة